

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

En cubierta: *Mímica de un rostro* (detalle), 1939, de Paul Klee

© 1999, Mauricio Beuchot

© 1999, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51

Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-80-2

Depósito Legal: M-XXXXX-1999

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

38

Con la colaboración de la
Fundación Emmanuel Mounier
y de la Fundació Blanquerna

Mauricio Beuchot

**Las caras del símbolo:
el ícono y el ídolo**

CAPARRÓS EDITORES

Índice

Introducción	9
------------------------	---

Capítulo I

Pensar para un tiempo brumoso. La hermenéutica analógico-icónica y la crisis de la modernidad	11
1. Vínculo	11
2. ¿Hermenéutica y analogía?	12
3. La crisis de la modernidad	14
4. La analogía como salto categorial que evita el error categorial	17
5. Hacia una esperanza	18

Capítulo II

Analogía e ícono	21
1. Vínculo	21
2. Los meandros del ícono y la analogía	22
3. Hermenéutica analógico-icónica	24
4. El acto de habla analógico	26
5. Ícono y símbolo	28
6. Salida y envío	31

Capítulo III

Metafísica y mística del límite	33
1. Vínculo	33
2. La metafísica de la luz	33
3. Metafísica y mística: el Maestro Eckhart	36
4. Envío	41

Capítulo IV

El contacto icónico con el ser	43
1. Vínculo	43
2. El ser y la conciencia	43
3. La conciencia de ser	45
4. <i>Exitus</i>	49

Capítulo V

Iconicidad y ética: la aceptación de la alteridad	51
1. Vínculo	51
2. Crisis de la ética: el yo y el otro	52
3. Ética formal y ética material	53
4. El reconocimiento del otro por sus símbolos	55

Capítulo VI

El símbolo del microcosmos en el imaginario humano	59
1. Vínculo	59
2. Hermenéutica metafísica y metafísica hermenéutica	59
3. Duplicidad del símbolo: ícono e ídolo	60
4. El microcosmos en la historia	61
5. El hombre como límite y encuentro	62
6. Envío	64

Capítulo VII

Los avatares del imaginario religioso: el ícono y el ídolo	65
1. Vínculo	65
2. El ícono como ayuda	65
3. Ícono e ídolo frente a Dios	67
4. Ícono y símbolo. El hombre como mediación	69
5. Envío	70

Capítulo VIII

La mirada del otro (el planteamiento del otro como condición ontológica de la eticidad y condición ética de la ontologicidad)	73
1. Vínculo	73
2. Ícono e ídolo del otro	73
3. El otro y los límites	75
4. Iconización analógica del otro	77
5. Analogía, iconicidad, teología y rostro de Dios	78
6. Jesús como ícono del Padre y el hombre como ícono o imagen de Dios	80
7. Envío	83

Capítulo IX

Eugenio Trías y Hermes: límites, analogía y mestizaje	85
1. Vínculo	85
2. La vuelta a la edad del espíritu	86
3. Hermes y la hermenéutica	92
4. Síntesis: mestizaje y analogía	97
5. Apéndice. Réplica de Eugenio Trías: Metonimia y modernidad	97
6. Reflexión sobre la réplica del Profesor Trías	99

Capítulo X

El humanismo cristiano como humanismo analógico	101
1. Vínculo	101
2. Algunos hitos de la historia de esta idea	101
3. Estado actual de la cuestión	104
4. El camino de postulación del humanismo	107
5. Síntesis y recuperación	110

Introducción

Me gustaría ofrecer en estas páginas algunas reflexiones acerca del poder de la analogía y del ícono para hacernos pensar ciertos temas de capital importancia para todos nosotros, los seres humanos. Estos temas son el de la alteridad, el de la ética y el de la religión. En todos ellos está entreverado el de la metafísica, pues aunque es un tema que es considerado por muchos como periclitado y muerto, lejos de ello se encuentra latente con la mayor actualidad y vigencia.

La analogía es el modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad, es decir, entre lo completamente claro y distinto y lo completamente relativo e inconmensurable. Me parece que han pecado de univocismo los positivistas y científicos, y de equivocismo los posmodernos, según diferentes tipos y grados. Por eso urge el equilibrio proporcional de la analogicidad. Asimismo, la iconicidad es la capacidad que tiene el ícono, como signo, de hacernos pasar del fragmento a la totalidad, inclusive más allá de la totalidad, hacia el infinito. Asimismo, la iconicidad, radicada en el pensamiento humano, nos hace ver lo universal en lo mismo individual, por ejemplo la naturaleza humana en la misma persona que conocemos y amamos. Si nos centramos en la hermenéutica o arte de la interpretación, es porque ahora es sumamente utilizada; por eso hablamos de una hermenéutica analógico-icónica, pero igual podría hablarse de toda una racionalidad analógico-icónica. Ellas podrán devolvernos el sentido de la realidad, que ahora está muy perdido.

Hay que decir también que se quieren presentar estos temas de una manera más atenta a lo diferente y a la diferencia, a la alteridad, precisamente por medio de la abstracción analógica e icónica, que tratan de preservar lo diverso dentro de lo uniforme. Asimismo, la captación del otro por analogía con nosotros mismos; y, además, como un ícono del ser, esto es, de nosotros mismos y de Dios, puede brindarnos no sólo una comprensión más cabal de la alteridad del prójimo convocada en la universalidad de todos nosotros, sino además darnos un compromiso de solidaridad y de acompañamiento con él. He visto la analogía y el ícono

como factores de vínculo; por eso me parece que conviene tomarlos muy en cuenta.

El prójimo, el otro, la alteridad, es el límite. Pero creo que en el límite se puede dar el contacto vivo entre el yo y el otro, en la aceptación de las diferencias y la potenciación de las semejanzas, de lo universal analógico. Se abstrae mediante la iconicidad, de manera parecida a como se hace en la poesía. Por eso, la metafísica que aquí es — como la llamaba Aristóteles — la ciencia buscada, será una metafísica que se hermane con la poesía y con la mística, esto es, que acuda a la estética y a la religiosidad. Pero, a pesar de hablar de metafísica con la ayuda de las metáforas, no será, sin embargo, una metafísica que abandone la metonimia, por la cual se construye la ciencia, como el conocimiento que va de los efectos a las causas. Ese es precisamente el conocimiento por analogía, tal como lo concebía Tomás de Aquino. También es el símbolo, que hace pasar de lo conocido a lo desconocido, de lo sensible a lo conceptual, de lo material a lo espiritual. Y, finalmente, será una metafísica cargada de eticidad, que busca el rostro del otro como el ícono del ser y del bien. Todo ello confluirá en el Ser y el Bien que son el Trascendente.

Y allí estará el Trascendente, la Trascendencia, esperándonos a nosotros. Siempre atento y siempre vigilante, para otear el camino, para ver si nos acercamos a Él. A este acercamiento puede ayudarnos la reflexión sobre estos temas. Temas conducentes, con sus dificultades y hasta peligros, pero que finalmente realizan esa labor de conducción, como el mistagogo. Por lo menos iniciar el movimiento, sugerir la dirección, apuntar hacia el sentido.

Capítulo I

Pensar para un tiempo brumoso. La hermenéutica analógico-icónica y la crisis de la modernidad

1. Vínculo

En la introducción hemos anticipado que la hermenéutica analógico-icónica es una forma de pensamiento que trata de responder a una problemática de sentido en la actualidad. De hecho se habla de una caída del sentido, de una falta de símbolos que señalen el camino. Es un saber que se presenta para un tiempo brumoso, nada halagüeño, de crisis. Tratemos de ver cómo puede ser respuesta para este tiempo de crisis.

Crisis de la razón. Crisis de sentido y de valores. Así se ha caracterizado a nuestro tiempo, ahora señalado como periodo de tardomodernidad o postmodernidad. ¿Cómo sacar la lección y moraleja de esta crisis postmoderna, sin caer en el relativismo que muchos de sus cultivadores exhiben? ¿Cómo evadir la cerrazón del positivismo sin caer en el desorden irreductible de muchos “teóricos del conocimiento”¹ nuevos? Esta preocupación ha deparado el surgimiento de la hermenéutica analógica, que trata de ponerse en el límite entre el univocismo positivista y el equivocismo relativista. Esa hermenéutica² quiere ser una respuesta a la crisis en la que nos debatimos hoy en día, sobre todo en las ciencias humanas³.

1. Esto es, epistemólogos y filósofos de la ciencia.

2. Aunque igual podría ser una pragmática.

3. Cf. mis trabajos *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: Miguel Angel Porrúa, 1996; *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1997; y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1998.

2. ¿Hermenéutica y analogía?

La hermenéutica analógica es, primeramente, un intento de ampliar el margen de interpretaciones válidas de un texto sin perder los límites; de abrir la verdad textual, esto es, la de las lecturas posibles, sin que se pierda la posibilidad de que haya una jerarquía de acercamientos a una verdad delimitada o delimitable. Es un intento de respuesta a esa tensión que se vive ahora entre la hermenéutica de tendencia univocista, propia del talante positivista, y la hermenéutica equivocista de línea relativista, ahora postmoderna⁴. La tendencia univocista, representada por muchas actitudes científicas, se ha manifestado en intentos de un lenguaje perfecto, de una ciencia unificada, etc. Todo ello ha entrado en grave crisis; brota, pues, la necesidad de revisarlo y de mitigarlo. Por ejemplo, dentro de la filosofía analítica se ha visto esa matización, en varios pensadores⁵. Pero dentro de esa misma corriente de pensamiento ha habido reacciones algo excesivas⁶, hasta renegar de la teoría del conocimiento, y caer en un escepticismo que se me antoja muy grave⁷.

Como reflejo e introyección de esa crisis, pero por otros caminos distintos, el pensamiento postmoderno ha llegado a un escepticismo parecido, y a veces más grande, ya en franco camino del nihilismo. Eso ha provocado que se sienta un clima de desengaño de la filosofía. Esto se puede encontrar en la tensión⁸ entre lo que se ha llamado la filosofía risueña y la filosofía en serio.

Pero, dado que el hombre es difícil para el equilibrio, y tiende fácilmente a los excesos, se ha oscilado entre la seriedad más unívoca y el equivocismo más risueño. Ciertamente algunos han llegado a esa situación no como reacción contra la modernidad, sino por su propio desarrollo, premisas y curso, pero la mayoría se ve que ha llegado a ella

4. Hago, como es comprensible, una abstracción forzada y ruda al distinguir “la modernidad” y “la postmodernidad”, ya que habría que matizar muchas tonalidades dentro de una y otra; pero permítaseme esta generalización burda, en aras de la brevedad. Cada quien sabrá matizar estas nociones.

5. Como Chisholm, Putnam y otros.

6. Como la de Davidson y, más claramente, Rorty.

7. J. V. Arregui, “Inconmensurabilidad y relativismo”, en *Contrastes* (Universidad de Málaga), 2 (1997), págs. 27-51.

8. Que señala el filósofo cubano-estadounidense Ernesto Sosa.

como manifiesto de anti-modernidad. Dada esa dolorosa tensión entre la univocidad moderna y la equivocidad postmoderna, creo que se presenta como coyuntura la analogía, colocada entre una y otra. La veo como una buena alternativa; no sólo porque tengo la convicción de que la analogicidad ayuda a sintetizar las dos tensiones opuestas en una síntesis nueva y distinta, sino porque cada vez me persuado más de que la analogicidad está en la entraña misma del conocimiento humano.

Eso hace que sea indispensable revivir la perspectiva analógica en la hermenéutica y otros campos. Es necesario centrar y modelar las fuerzas en tensión, y lograr un equilibrio (no estático, sino dinámico) entre la asfixia de la univocidad y la disgregación de la equivocidad, una integración. Pero no puede tratarse de una suavización o ablandamiento baladíes de la exigencia racional, en el sentido de relajación resentida. Hay que tratar de preservar lo más que se pueda del impulso hacia el rigor y la univocidad; pero catalizarlo con la admisión de la tendencia al equívoco, a la ambigüedad, sin caer en ellos, sino sujetándolos por la analogicidad. En esta tensión reside la hermenéutica analógica. Ella es la que le da vida.

Dado el proceso de la filosofía de la ciencia más reciente, ésta será la teoría del conocimiento más sensata⁹. Una teoría cargada de modestia y humildad, con la cual se eviten todos aquellos proyectos —o ilusiones, más bien— de conocimiento completamente claro y distinto (sobre todo en las ciencias humanas), los cuales, con sus fracasos, han mostrado que tiene que llegarse a una moderación prudencial, a una *phrónesis*. Pero igualmente ayudar a mostrar moderación en la propia renuncia a esos proyectos y expectativas. Que también en la derrota se eviten los excesos. Sobre todo el exceso de desesperanza. Después de una crisis es cuando mejor se puede levantar cabeza. Va a ser la mejor manera de replantearse el alcance y los límites del conocimiento, de nuestra apropiación de la verdad.

La analogía se presenta sobre todo como procedimiento que opera en un contexto dialógico o de diálogo, ya que sólo a través de la discusión

9. Es la que viene después de Karl R. Popper, y por eso llamada post-popperiana. Sobre este proceso puede leerse con provecho el artículo de A. Velasco Gómez, “La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea”, en *Diánoia*, 41 (1995), págs. 53-64.

que obliga a *distinguir* se captan la semejanza y, sobre todo, las diferencias¹⁰. Pero la analogía tiene también el sentido de tensión de opuestos, de lucha de contrarios, ya que ella introduce en el seno del concepto (o del término) ese juego y rejuego de semejanza y diferencia que están poniendo en acción la distinción y la oposición. Es algo que ya habían visto el Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa.

3. La crisis de la modernidad

El sueño de la razón engendra monstruos, dice uno de los dibujos a los que Goya puso el nombre de “Caprichos”. Y es verdad. La razón sola, dormida, sin las demás virtudes, lo hace. Fue, por cierto, una cosa muy propia de la modernidad el ver la razón como muy desligada de otros aspectos (afectivos, morales, etc.) del hombre. Se olvidó la noción medieval de “razón recta”, o razón ética, la cual no era la razón sola, entendida como pura discursividad o cumplimiento de reglas de inferencia y de argumentación, sino como la razón animada por algo más, que era el deseo o la intención de hacer el bien. Pero esto desaparece al fin de la Edad Media, con Ockham y Marsilio de Padua, y al principio de la modernidad, en el Renacimiento, con Maquiavelo. En efecto, Maquiavelo habla ya de una racionalidad fría, calculadora, estratégica. Lo que Habermas llamar después la razón instrumental¹¹.

Por eso muchos de los postmodernos ven con recelo la razón, e insisten en que hay que vincularla con (y a veces suplirla por) otras dimensiones del hombre: la pasión, el deseo, la voluntad de poder, etc. Tal vez esto es, en parte, muy justo, ya que se refieren a la razón moderna, olvidadiza de todos los otros aspectos de lo humano, desligada de ellos, y tratan de volver a encontrar esa vinculación. Incluso con la fe, con el mito, y otras cosas. Pero no parece que haga falta renunciar a la razón, y suplirla por otra de las facultades o dimensiones antropológicas. De lo que se trata es de vincularla con ellas, volver a la conciencia de que *pen-*

10. En la analogía suele predominar la diferencia sobre la semejanza. En ella es más importante captar las diferencias que las semejanzas.

11. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Tecnos, 1984, págs. 68 ss.

samos con todo el hombre. Una visión más holística del pensar, de la razón como no sola, sino acompañada. Para que no engendre sus monstruos.

Y aun faltaría acompañarla con la preocupación por los otros, en el diálogo, en la búsqueda, de manera que no únicamente no engendre monstruos, sino que pueda engendrar algo bueno. Y eso es solamente por la compañía con el otro, con los otros. Se hace en compañía con los demás, en la producción y creación solidaria de los pensamientos.

Son comprensibles, pero habría que tener cuidado con ellas, ciertas expresiones de algunos postmodernos sobrecogidos por el miedo a la falsa y mala univocidad. Se preguntan con qué derecho se puede juzgar a otra postura filosófica o a otra cultura, desde la postura o la cultura particular propia. Aunque no sea de manera absoluta, este enjuiciamiento tiene que ser posible, so pena de dejar que toda cultura sea válida, se trate de la que sea, y podría darse —sin que pudiéramos evitarlo— el que una cultura aniquilara a otra, y tendríamos que permitirlo; sería válido. Como decía Popper, si no hay verdades absolutas, sí hay falsedades absolutas. Tienen que ponerse límites al relativismo, producir un sano pluralismo. Desde la perspectiva particular se puede acceder a una verdad que la sobrepuje. Por supuesto que no como imposición de esa perspectiva unilateral, sino como atención e intento de comprender a las demás, y sacando de las que entran en juego aquellos valores y principios que se compartan y se tengan en común. El pluralismo es un ideal regulador, pero se da en lo concreto. Y hay diversos pluralismos según se acerquen a lo unívoco y a lo equívoco, por eso hace falta un pluralismo analógico.

Algo que tenemos que asumir teórica y prácticamente es un aspecto de la solución al problema del pluralismo. Se trata de la idea de una verdad encarnada, de una universalidad que se da en los particulares, que no existe desligada de los individuos. Yo la llamaría una universalización *a posteriori*, respetuosa de las diferencias y que toma inicio en ellas, viendo qué puede reunir de los anhelos de los hombres, no imponiéndoles un paradigma o cultura *a priori*, que es lo que siempre se ha hecho. Más bien hay que ver qué cosas se pueden elevar a una abstracción o universalización viva y dinámica. Y algo muy importante: creo que eso no se logra sólo por el diálogo razonable, sino sobre todo por el

respeto y la solidaridad. Siempre se trata de un reconocer dentro de ciertos límites; no se puede aceptar todo (eso sería autorrefutante), y es lo que llamo un universal análogo, *a posteriori* y diversificado.

De hecho, el razonamiento analógico —en el que la analogía encuentra su mayor aplicación— es un procedimiento *a posteriori*, que consiste en pasar de los fragmentos conocidos al todo desconocido, de los efectos manifiestos a las causas que se nos esconden. Es, como diría Peirce, de tipo abductivo. Es partir de algo pequeño o fragmentario, como en el signo icónico, y pasar al todo, ser remitido a la totalidad; ni siquiera por el esfuerzo propio de la abstracción, sino por la misma fuerza abstractiva que ya trae de suyo el signo de tipo ícono, que así nos lanza en hipótesis (*apagogé*) e inducción (*epagogé*), que nos conduce. Es pasar de lo que se tiene a lo que no se tiene. Así, pasamos de nuestro marco conceptual, de nuestra cultura, a otra, de la cual vamos apropiándonos paulatinamente. Es parecido al procedimiento de universalización que ejerce Kant, y que tiene como diferencia el que ya posee recursos *a priori* y no es tan *a posteriori* como el analógico (aunque éste también debe tener sus *a priori* y sus presupuestos, sus condiciones de posibilidad). La universalidad depende aquí de la traducción, pues la universalidad que se alcance será proporcional a lo que podamos traducir para el otro. Por eso no puede ser una universalización unívoca, que abarque indiferenciadamente, sino de manera matizada¹². Es, además, una universalización hipotética, y por ello no se puede extender o generalizar sin más a todos los afectados, tiene que matizar.

En efecto, la universalización analógica (e icónica) tiene un momento hipotético o abductivo. Se gesta en el seno de la cultura propia, con la que uno dialoga, para pasar a dialogar con la otra; por eso requiere del diálogo, una abstracción no solipsista o monológica. Es el resultado de todas las intencionalidades de la propia cultura, la cual se polariza, concreta y sintetiza, como en un punta, en nuestro acto de universalización. Ésta es su iconicidad, su carácter icónico, preñado y suspendido, virtual. Y, como es nuestro, incluso frente a nuestros compañeros de cultura, es diversificación, analogía. Mucho más cuando se aplica a otras culturas.

12. Sobre la noción de “razón matizada”, cf. C. Pereda, *Razón e incertidumbre*, México: Siglo XXI, 1994, cap. 2.

Y es que se requiere la analogización inclusive para *decir hasta dónde* llega una cultura y comienza otra. Pues los límites no son precisos, se entremezclan, viven el mestizaje. Los periodos de transición, los espacios limítrofes no son tan claros. Y tiene que aplicarse la analogía (y la iconicidad) para poder señalarlos.

4. La analogía como salto categorial que evita el error categorial

Es preciso desentrañar los vínculos, a veces crearlos, entre la epistemología, la ética y la ontología; igual que es necesario desentrañar las intuiciones que tuvieron los hombres de pensamiento, para poder comprender lo que han expuesto de manera ya argumentativa. Intuiciones difíciles: difíciles de ponderar, a veces también difíciles de argumentar; pero exhibiendo una verosimilitud que impresiona. Se prestan estas relaciones o vínculos a través de la relación y el vínculo con el otro. El otro análogo, no el otro casi equívoco y misterioso de Lévinas, ni el otro que se ansía unívoco, como en Habermas y Apel.

Hay un fenómeno curioso. Lo que Bachelard llama “ruptura epistemológica”, y Gustavo Bueno “cierre epistémico o categorial”. Todos lo hemos sentido algunas veces. Hay un momento en el que el discurso llega a un límite y parece romperlo, y lo que hay es una colocación entre los dos lados del límite. Algo se conserva de una de las partes y se rompe o se reinventa en la otra. Hay un aspecto que se conserva familiar, y otro aspecto que irrumpe como algo desconocido, inquietante, como algo *unheimlich* —según decía Freud—, esto es, no hogareño, y que algunos traducen como “siniestro”. Es lo que está del lado izquierdo, de lo zurdo, de lo absurdo (a lo que también a veces hay que asomarse, o visitarlo, como lo hizo Alicia, cuando pasó al otro lado del espejo. Pero hay que sacarlo de lo absurdo, reducirlo —a veces no sin violencia— a lo comprensible.)

El modo de conocimiento se hace, entonces, por así decirlo, mestizo de las dos formas, las dos que quedan adheridas a cada una de las caras del límite que las demarca. Esa intuición, esa ruptura discursiva, ese sal-

to categorial (incluso con peligro de error categorial), que es lo que caracteriza a la analogía, nos colocan entre los dos lados del cerco que se cierra. Momento limítrofe, que entronca con lo eterno, y hace entroncar lo nuevo con lo ya dicho, casi ya visto (*déjà vu*), pero siempre nuevo y siempre distinto. Es la experiencia del límite analógico.

Esto nos ayuda a situarnos frente a la comprensión de otras culturas y otros modos de pensamiento. Puede concederse casi sin dudar que no hay un metasistema que englobe a todas las culturas y dé razón de ellas. Pero también es posible conceder que desde la propia cultura —sin brincar a un metasistema inalcanzable, por inexistente, y sin tener que erigir a la propia cultura como totalmente universal, porque no es cierto— se pueden juzgar las demás culturas. De manera dia-filosófica, no meta-filosófica (esto es, transversal, que atraviesa, como dice el *dia-*, y no superadora, que supera, como indica el *meta-*). Por analogía. Para comprender algo no hace falta tener que vivirlo (como decía Ortega y Gasset: para estudiar al pato no hace falta ser pato) ni siquiera recordarlo (podemos condenar los campos de concentración sin haber estado en ninguno de ellos), ni compartirlo idealmente; basta con poder compararlo de manera analógica, proporcional, por acercamiento icónico al paradigma o modelo que se nos muestra de ello. Así, podemos acercarnos (según cierta gradación) a la comprensión de otras culturas y a la capacidad de evaluar sus cosas buenas y malas, corregir las malas y compartir con ellas nuestras cosas buenas. Eso se da en el quiebre categorial, en el horizonte epistémico, en el límite analógico de las vivencias que se pueden acercar siempre más y más, aunque nunca coincidan.

5. Hacia una esperanza

Crisis saludable, el *impasse* en el que se encuentra la epistemología actual puede ser muy aleccionador. Puede brindarnos la advertencia de que los proyectos univocistas no han sido capaces de seguir adelante, pero que no por ello hemos de caer en programas y aventuras equivocistas. La analogía puede albergar en su seno tanto la metonimia como la metáfora. Es decir, la metonimia, que es el paso de los efectos a las

causas, de las partes o fragmentos al todo, o de los individuos a los universales. Y también la metáfora, que es la translación de sentidos y referencias, o la tensión entre el sentido literal y el sentido figurado, translaticio. Si sabemos sujetar ambos polos en su misma tensión, a saber: el de lo metonímico sin perder la capacidad de la metáfora, y el de lo metafórico sin abandonar la posibilidad de reconducir metonímicamente los fragmentos al todo, como es lo propio de la iconicidad y la analogía, podremos reedificar lo que ha quedado frente a nosotros en esta llamada “época del fragmento”.

Capítulo II

Analogía e ícono

1. Vínculo

En este capítulo deseo presentar con más detalle el modelo hermenéutico que he llamado analógico-icónico, apenas esbozado en el anterior. Es un modelo de interpretación basado en la analogía y el ícono; a saber, tomar, como modelo de interpretación el acto interpretativo que se usa para interpretar o descifrar un signo icónico o analógico. El signo icónico puede ser sencillo, como la imagen o copia, casi unívoco; o intermedio, como el diagrama, el más análogo; o muy complicado, como la metáfora, el ícono que más se acerca a la equivocidad¹³.

De hecho, los textos son íconos que nos hacemos de las cosas, cosas que pueden estar en la realidad o en nuestra fantasía. Por eso no está fuera de propósito rescatar un paradigma de interpretación centrado en la iconicidad o analogía. Así, el procedimiento para interpretar signos icónicos y analógicos se puede hipostasiar como el modelo de la interpretación de los textos. Ya que el texto tiene mucho de ícono, la hermenéutica tiene que ser icónica respecto de él, en diferentes grados o niveles. Puesto que la hermenéutica interpreta íconos, tiene que hacerlo icónicamente, para que sea adecuada y completa.

Es lo que trataré de investigar y experimentar a continuación, aunque no sea más que para ver hasta dónde me lleva. Que ya es mucho, pues una hermenéutica analógico-icónica promete ser más fructífera y rica que las de inclinación univocista, y más rigurosa y técnica que las que están seducidas por la equivocidad o el relativismo (y que son, por desgracia, las más abundantes).

13. Cf. Ch. S. Peirce, "Ícono, índice y símbolo", en *La ciencia de la semiótica*, ed. A. Serco-
vich, Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss. Uso estas nociones en el sentido que tie-
nen dentro del sistema peirceano. Más adelante, en este mismo capítulo, las compararé con otros
sistemas, como los de Saussure y Ricœur.

2. Los meandros del ícono y la analogía

Primero veamos, de manera abstracta, las nociones de analogía e iconicidad, para ver después cómo pueden aplicarse a la interpretación y darnos un modelo hermenéutico. En primer lugar, las nociones de analogía e iconicidad están muy vinculadas entre sí¹⁴. La analogía es la semejanza que contempla también la diferencia. Esto es, se trata de una relación, una relación múltiple, entre varias cosas, pero principalmente entre un modelo, paradigma, arquetipo, prototipo o estereotipo y ciertos objetos que mantienen con él una semejanza a pesar de varias diferencias de distinto grado o intensidad que también tienen. De alguna manera, el prototipo es un ícono de todo aquello a lo que se extiende y que significa. El ícono es precisamente un tipo de signo que se basa en alguna semejanza con lo significado. Ahora bien, la semejanza es múltiple, y se fundamenta en alguna propiedad; pero hay dos tipos principales de propiedad: cualitativas y relacionales¹⁵. Las relaciones vistas como propiedades abren mucho la gama de formas del ícono. Esto es, un ícono que se basa en una cualidad es un signo que significa un objeto por virtud de una cualidad que comparte con ella. Por ejemplo, una pintura, sobre todo si es más figurativa que abstracta, representa al objeto pintado por compartir con él ciertas cualidades. (También esto se da en la pintura abstracta, pero más que en el nivel descriptivo, ocurre en el nivel asociativo-afectivo.) Esto permite que entre los íconos se incluya el rubro de las imágenes.

Pero —según se dijo— la semejanza, además de estar basada en cualidades, puede estarlo en relaciones; representar no tanto las cualidades que se dan en ciertas cosas, sino reflejar las relaciones que se dan entre ellas o entre sus partes. Y así un diagrama o una fórmula pueden representar un objeto o un grupo de objetos. De esta manera, además de las imágenes, los íconos comprenden a los diagramas. Hay muchos tipos de

14. Cf. S. Serrano, *Signos, lengua y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981, pp. 70 ss. Allí se entiende el ícono en el sentido de Peirce, y se hace ver cómo el ícono es el signo análogo por excelencia, la analogía misma.

15. Es lo que se refleja en los predicados monádicos y poliádicos de la lógica matemática, que representan relaciones monádicas o cualidades y relaciones poliádicas o relaciones propiamente dichas.

diagramas, desde un dibujo que esquematiza o estiliza un objeto o proceso hasta una fórmula que los compendia de manera máxima, pero que puede servir de indicación o clave para reproducir (como si fuera una guía o instructivo) ese objeto o proceso, esto es, construirlos.

Con todo, no se queda allí la fuerza de la analogía y la iconicidad. La semejanza de relaciones puede darse de manera no tan directa o explícita, sino mediante asociaciones de conceptos o de significados, como en la metáfora, que asocia dos sentidos o significados diferentes, los cuales, sin embargo, tienen algún punto de contacto y conexión; tienen alguna mediación posible que los compagine. De esta manera, el ícono tiene como subclase, además de la imagen y el diagrama, la metáfora. Parecería difícil aceptar la metáfora como ícono, como teniendo iconicidad; pero, desde Aristóteles hasta Peirce, se ve en la metáfora una relación asociativa de sentidos, de manera que les da en su seno una unidad proporcional. Un sentido llama al otro a fuerza de tener alguna semejanza con él, por más que a veces las diferencias parezcan enormes. La mente las asocia, por resortes cognoscitivos y emotivos, y un sentido trae al otro, lo da de manera más perfecta y contundente que la comparación o símil. La metáfora es una relación de semejanza entre sentidos que de suyo son diferentes, pero hay una magia en ella que los hace relacionarse, asociarse, ir el uno con el otro, parecer que el uno *es* el otro¹⁶.

Así tenemos un espectro muy amplio de la analogía/iconicidad, pero también la posibilidad de marcarle límites. Límites que son los que ponen fin a la semejanza y nos hacen entrar a la diferencia avanzada, irreductible. Puede haber mucha diferencia, incluso predominar sobre la semejanza, pero ésta no se acaba ni se anula. La semejanza es dinámica, y hasta podría decirse que tiene una estética, una analítica y una dialéctica cuasi-trascendentales: se capta por un mecanismo conceptual muy propio del hombre, casi innato o *a priori*, una especie de intuición de las conexiones de las cosas a pesar de su fragmentariedad; se analiza de modo que se vean sus grados y sus límites, y se argumenta dialéctica o

16. Cf. P. Ricœur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1983; donde, a pesar de que critica en varios aspectos la teoría aristotélica de la metáfora, recoge la idea principal del estagirita, de que la metáfora incluye semejanza y diversidad.

retóricamente para señalar con efectividad esos grados y límites. (Imágenes, diagramas y metáforas, al ser íconos, nos revelan ciertas características de la iconicidad, que nos ayudan a precisar lo que sería o tendría que ser una hermenéutica analógico-icónica.)

Además, el ícono es eminentemente relacionador, es factor de relación, de relatividad. Nos hace ver que en la interpretación (en el conocimiento mismo) siempre hay relatividad, cierto relativismo. Sin embargo, no nos hunde en el relativismo sin más, sino que tiende hacia la precisión que resulte alcanzable, que ayuda a poner límites a esa situación de relatividad. Da un relativismo limitado, que deja margen para algunos elementos y principios absolutos, fijos, sin los cuales la semejanza y la diferencia se evaporan, se licúan. Donde se esfuma la semejanza también lo hace la diferencia, sólo quedaría una masa amorfa, a la que conduce indefectiblemente el relativismo a ultranza. Todo es semejante y todo es diferente, todo da igual, es lo mismo. A evitar este caos nos puede ayudar Nicolás de Cusa, quien decía que todo está en todo, en el sentido de que cualquier parte está contextuada en la totalidad¹⁷.

3. Hermenéutica analógico-icónica

Apliquemos ya esto a la hermenéutica, para ver cómo sería y qué nos proporcionaría un modelo analógico-icónico de la hermenéutica. Por su capacidad de abrir con límites la interpretación, una hermenéutica icónico-analógica permite una cierta relatividad y perspectiva, un cierto relativismo domeñable, pero no un relativismo suelto, sin freno. Al parecer, la proporcionalidad de la analogía se da sobre todo en el diagrama y la metáfora; en el primero como proporcionalidad propia, en la segunda como proporcionalidad impropia o figurada. Es un modelo hermenéutico, el analógico-icónico, que busca relacionar diversas interpretaciones; pero, dado que se tiene que comprobar la adecuación con la realidad (con la cualidad o con la relación de la cosa), con lo cual se

17. Cf. N. de Cusa, "The Vision of God or the Icon", en el mismo, *Unity and Reform*, ed. J. P. Dolan, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962, pp. 146 y 149.

puede decidir cuál interpretación es verdadera, o falsa, o qué grados tiene entre la verdad y la falsedad; y se puede argumentar en defensa de la verdad o verosimilitud de la misma.

Ya que el ícono tiene esa amplitud que hemos visto, pero exige una atención a la cualidad y la relación para ser contrastado con ellas, nos hace ver que la significación icónica es isomórfica a la interpretación icónica (una encodificación determinada exige una decodificación correspondiente), y hay un gran reducto de iconicidad en los textos (iconicidad con respecto al autor y su cultura, iconicidad con respecto a las ideas que significan y al mundo al que se refieren), sería muy conveniente explorar y desarrollar una hermenéutica analógico-icónica. El modelo del ícono como signo (que es muy predominante en el conjunto de los signos, pues la mayoría de ellos tiene un componente icónico) permite ver que también se puede proponer el modelo del ícono como interpretación. Asimismo, el modelo del ícono permite ver el acto hermenéutico como la búsqueda de una relación de semejanza, semejanza entre una interpretación y el contenido de un texto, y aun entre varias interpretaciones del mismo, que se escalonan entre sí y guardan un equilibrio dinámico y tensional entre una interpretación literal y otra figurada o trópica, las cuales, en juego dialéctico entre ellas, abren la posibilidad de divergencia, sin perder la coherencia. El acto hermenéutico se despliega, así, como una percepción o captación de la semejanza o conveniencia de varias interpretaciones entre sí y de éstas con el texto; un análisis que permite ver los límites de esas semejanzas y diferencias, y una argumentación que da la invención de argumentos para apoyarla.

La búsqueda de relaciones hace avanzar hasta las relaciones estructurales profundas, incita a no quedarse en las que aparecen en la superficie. Pero donde no hay esos significados ocultos o figurados no hay que buscarlos a toda costa, con interpretación forzada, sino sólo significados literales, que allí es a donde llega la profundidad estructural del significado. Esta lectura (o estudio) en profundidad nos habla de un cierto carácter paradigmático (como opuesto al sintagmático)¹⁸ que tie-

18. Según los cánones del estructuralismo saussureano, la dimensión sintagmática es horizontal y procede por contrastes, avanza en superficialidad; la dimensión paradigmática es vertical y

ne la interpretación analógico-icónica. Esto es, si comparamos lo sintagmático y lo paradigmático, lo primero tiene una linealidad horizontal, mientras que lo segundo es vertical y penetrativo. Se da por contigüidad asociativa más que por oposiciones. Se da más hacia lo oculto que hacia la superficie de la estructura. Es cierto que lo sintagmático puede derivar en paradigmático, por cierto *clinamen* o desviación de su trayectoria prolongada; pero, aquí a propósito está predominando lo paradigmático, es dimensión pragmática del análisis. Así como en la metáfora se unen el aspecto discursivo y el emotivo del lenguaje, el decir y el mostrar (o lo decible y lo mostrable), así en la analogicidad y la iconicidad se unen lo literal y lo simbólico, y se abren como posibilidad de enriquecimiento mutuo sin destruirse.

Para entender el acto interpretativo analógico-icónico, hay que tener muy claro que la iconicidad no sólo es visual. La iconicidad es también lingüística. Más aún, nuestros íconos textuales acostumbrados se colocan en la línea de lo lingüístico. Con todo, van más allá. Por la fuerza misma de la iconicidad, que los simboliza y los hace tender a lo cósmico. El lenguaje mismo nos conecta o enlaza con lo no lingüístico. ¿Dónde pararíamos? Quién sabe. Pero hay que parar. Por eso pasemos ahora al acto de habla analógico-icónico, que nos va marcando —como con cierta prudencia o *phrónesis*, solidaria de lo particular— dónde parar.

4. El acto de habla analógico

El texto polisémico es como un acto de habla, un acto de habla analógico, el cual es muy peculiar, muy *sui generis*. Combina esos dos extremos que son lo general y lo particular. Hay en el acto de habla analógico una fuerza ilocucionaria que tiende a la universalidad y otra que tiende a la particularidad. Tiene un ingrediente que universaliza, porque dice mucho más. Es como en el emblema: tiene una parte propiamente icónica o pictórica y otra lingüística. Y la parte icónica universaliza,

procede por asociaciones, avanza en profundidad. Cf. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, México: Fontamara, 1988 (3a. ed.), pp. 175 ss.

dice mucho más; y la parte lingüística es la que la constriñe, la que limita la interpretación, que se podría hacer infinita. Allí lo icónico es lo que reviste de abstracción a lo lingüístico.

Además, el acto de habla analógico, y su interpretación o hermenéutica analógico-icónica, tiene una estructura entimemática¹⁹. Un entimema muy breve. Allí, como en los silogismos (y éste lo es, sólo que incompleto o fragmentado, o comprimido, pero conteniendo en sí mismo lo que lo completa), hay una parte de universalidad y otra de particularidad. Si no, no funciona. No pura particularidad, pues se exige un medio universal. Y se permite la presencia de lo particular, que es a donde se conduce lo universal para aplicarlo.

Es, pues, un entimema en funciones metonímicas, o una metonimia con funciones entimemáticas. Teniendo una parte, se puede llegar al todo; del fragmento se puede ir a la totalidad, del particular al universal. Esa es la característica de lo icónico: el ícono es el signo que, viendo un fragmento, nos lleva al todo. Más aún, el todo se ve en el fragmento, y el fragmento mismo cobra su sentido pleno en el todo; pero aquí se ve primero el fragmento y después se ve el todo, y luego simultáneamente el fragmento en él. Y allí tiene sentido. Es el carácter de inducción que se daba a la analogía en la retórica, pero de inducción inconclusa, sugerida, entimemática. Se llevaba a la completud sin darse cuenta, insensiblemente. Lo metonímico y metafórico llevan a lo universal, más aún que lo literal. Hay, por eso, una utilización metafórica de la metonimia. Y una utilización metonímica de la metáfora. Y las dos con carácter de entimema. Se fusionan la metáfora y la metonimia, dejan de ser opuestas. Todo ello por la vía de la iconicidad. Y eso se da en la analogía. Ella abarca tanto la metonimia como la metáfora, diferenciadamente.

Uno de los ejemplos que tenemos de esto son los emblemas. El título del libro de Filipo Picinelli es *El mundo simbólico*²⁰. Y tiene razón. El mundo simbólico es el hombre. Símbolo del mundo, microcosmos él mismo, que se da a la tarea de interpretar la simbolicidad del mundo, sus

19. El entimema es el silogismo abreviado, trunco. En lugar de las dos premisas y la conclusión, que tiene el silogismo normal, éste tiene una sola premisa, de la que extrae con toda rapidez la conclusión.

20. Cf. F. Picinelli, *Los cuerpos celestes (Libro I de El mundo simbólico)*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1997.

símbolos. Ése es el mundo del hombre. En efecto, el mundo literal casi no puede serlo. Lo literal señala hacia la referencia, estática y muerta. Lo simbólico señala hacia el sentido, móvil y vivo. Por eso el mundo humano es el mundo en el que se cierne el símbolo, que engendra símbolos de él mismo. Acerca lo natural y lo cultural, mitiga su dicotomía, es icónico.

Si retomamos la terminología de Peirce, podríamos decir que el índice es lo natural y el símbolo es lo cultural; pero que el ícono es mixto de ambos. Más que “mundo simbólico”, Picinelli debería haber dicho “mundo emblemático”, lo cual es más concreto. En efecto, el mundo es emblemático. El mundo es un emblema. Tiene una parte de iconicidad, y tiene una parte de lenguaje o de símbolo, que le es dada por el hombre. El mundo sólo podrá descifrarse cuando se logre conjuntar el sentido de su lema o de su texto con el sentido de su figuración pictórica, de su emblema.

Y el acto de habla analógico es el que podrá reunir la fuerza de contenido y la fuerza de acción lingüística²¹. Asimismo, es el que puede conjuntar el ángulo visual y el ángulo lingüístico. Y es el que dará la forma de interpretar lo particular en lo universal, el fragmento en el todo. Porque primero ha visto, como en ícono, el todo en el fragmento. Pero, ya que hemos hablado del símbolo, nos pide que lo asociemos al ícono.

5. Ícono y símbolo

Cosa bastante difícil es conjuntar y compatibilizar diversas tradiciones. Lo que en la tradición estructuralista es el *símbolo* en la pragmática sería el *ícono*. Es decir, lo que, en la escuela de Saussure, Ricœur llama “símbolo” Peirce lo llama “ícono”. En efecto, para Peirce el símbolo es lo mismo que para Aristóteles, a saber, el signo meramente arbitrario, como lo es el lenguaje. En cambio, para Ricœur el símbolo es un signo muy rico, no meramente arbitrario, sino que tiene una sobrecarga de sentido que deposita en los acontecimientos de la realidad y los llena de

21. Esto es la fuerza ilocucionaria con la fuerza perlocucionaria, o lo fático y lo rético.

su contenido significativo²². Diríamos que tiene cierto poder de hacer asociar con algo que está recóndito en la naturaleza exterior o en la naturaleza del hombre. Es algo que está intermedio entre la natura y la cultura. Y esto es justamente lo que tiene de suyo el ícono para Peirce, el cual es un signo que está entre el índice (propio de lo natural) y el símbolo (propio de lo cultural); ya que es previo a ambos (es primeridad), pero puede dar origen a ambos y participar de ambos. Pues bien, el ícono peirceano tiene lo que el símbolo ricœuriano tiene; por eso lo que en seguida afirmemos sobre el símbolo (en ese sentido) vale también para el ícono.

No hay cosa que necesite más la interpretación que el símbolo ni que, a la vez, la dificulte tanto, por su tesoro escondido de significación. De hecho, el símbolo es un decir sin decir, porque promete hablar a su intérprete; pero no siempre le habla, o no siempre lo hace completamente, sino al iniciado. Hay, pues, un intento de reunir el decir y el mostrar, que tanto separaba Wittgenstein. O, por lo menos, es tratar de acercarlos. El símbolo, aunque está exhibido al público, ama esconderse. Y es que encierra varias intencionalidades, puesto que encierra varias significaciones. Y debe aceptarse que aquí la interpretación es —como diría Ricœur— el ejercicio de la sospecha. Pero es sobre todo la sospecha respecto de nosotros mismos, esto es, sospechar de que no hemos atrapado el sentido. Nosotros somos los más sospechosos, no los más suspicaces; los más objeto de sospecha, no sus sujetos.

A reforzar la necesidad de la hermenéutica analógico-icónica me ayuda el marcar la necesidad de unificar, aunque sea un poco, nuestros códigos interpretativos en la actualidad, tiempo de dispersión y de fragmento. En los siglos XVI y XVII, el hermetismo hizo corriente la imagen o símbolo del hombre como microcosmos. Esta imagen implica la idea de la simpatía como principio (o elemento principal) de la interpretación. Eso indica que hay una semejanza o analogía que une a las cosas, a los seres, y permite entender. Sólo lo semejante puede conocer a lo semejante; sólo la semejanza o analogía nos permite interpretar. Por eso se ve al hombre como semejante a todos los reinos del ser, para que así

22. Cf. el capítulo “La metáfora y el símbolo”, de la obra de P. Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI - UIA, 1995, pp. 58 ss.

pueda comprenderlos. Es como la idea de Vico de que podemos hacer una introspección por la cual nos conectemos con todas las épocas de la historia.

Michel Foucault llega a decir que la semejanza era (hasta los siglos XVI y XVII, esto es, hasta el renacimiento y el barroco) lo que permitía interpretar. El *corpus* de la semejanza tenía cinco nociones perfectamente definidas: “—La noción de conveniencia, la *convenientia*, que significaba el ajuste (por ejemplo del alma al cuerpo, o de la serie animal a la serie vegetal). —La noción de *sympatheia*, la simpatía, que era la identidad de los accidentes en sustancias distintas. —La noción de *emulatio*, que era el muy curioso paralelismo de los atributos en sustancias o seres distintos, de tal forma, que los atributos eran como el reflejo de unos en otros, en una sustancia y en la otra. (Así Porta explicaba que el rostro humano, con las siete partes que en él distinguía era una emulación del cielo con sus siete planetas). —La noción de *signatura*, la signatura, que era entre las propiedades visibles de un individuo, la imagen de una propiedad invisible y oculta. —Y después, por supuesto, la noción de *analogía*, que era la identidad de las relaciones entre dos o más sustancias distintas”²³. Como se ve, la analogía es entendida como la iconicidad de Peirce, esto es, como semejanza de relaciones entre las cosas. Añade Foucault: “En aquella época, la teoría del signo y las técnicas de interpretación reposaban, pues, en una definición perfectamente clara de todos los tipos posibles de semejanza y fundamentaban dos tipos de conocimiento perfectamente distintos: la *cognitio*, que era el paso, en un cierto sentido lateral, de una semejanza a otra; y la *divinatio*, que constituía el conocimiento en profundidad, que iba de una semejanza superficial a otra más profunda. Todas estas semejanzas manifestaban el *consensus* del mundo que las fundamentaba; se oponían al *simulacrum*, la mala semejanza, que se basaba en la disensión entre Dios y el Diablo”²⁴. Se cumplía allí aquello de que el *símbolo* es lo que une y el *diábolo* lo que separa. Pero en el siglo XVII se rompe esta unidad de patrones o códigos de semejanza. Es cuando Locke, en su *Ensayo*, propone la búsqueda de la *semeiótica*. Así, la semiótica sería lo con-

23. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Anagrama, 1970, pp. 26-27.

24. *Ibid.*, p. 27.

trario de la hermenéutica, su enemiga. Pero hay una manera de conjuntar la semiótica y la hermenéutica, a través de la pragmática. Y mucho más por el cauce de la analogía. Una hermenéutica y una pragmática analógicas. Serán lo que analogizará a la semiótica. Y a la postre se tendrá una semiótica analógica, como ellas. Y se habrán juntado la hermenéutica y la semiótica, de otro modo rivales.

6. Salida y envío

He aquí la conveniencia, pues, de revisar nuestras técnicas de interpretación, tan en pugna innecesaria hoy en día. Falta la perspectiva que las integre, disociadas como están entre la univocidad y la equivocidad. Y esta perspectiva integradora, mediadora, tendrá que ser algo que se encuentre germinalmente en el seno de la misma interpretación, algo que les dé semejanza hermética o asociación paradigmática a las interpretaciones. Y esto es la analogicidad-iconicidad, la cual, como vimos, se manifiesta en la presencia que tiene en los actos de significación y de interpretación, y sobre todo en la estructura misma del hombre, siempre ícono de sí mismo, llamado, como decía Pascal, a adivinarse y sobrepasarse continuamente a sí mismo.

Capítulo III

Metafísica y mística del límite

1. Vínculo

La analogía y el ícono abren nuestro pensamiento a encuentros inesperados. Los dos pueden mostrarnos que la metafísica y la mística han confluído en diversos momentos. Momentos de iconicidad y analogía. Uno de esos momentos fue la metafísica de la luz, que se acompañó de una mística de la luz. La luz, que es la condición de la iconicidad, que es el receptáculo del ícono. Esta metafísica y mística de la luz fueron muy notables en la Edad Media, aunque tienen raíces griegas. El ver sus perfiles nos ayudará mucho a comprender cómo se puede articular un pensamiento analógico-icónico, que no separe la metafísica y la mística.

2. La metafísica de la luz

Para mi exposición acudiré a un libro muy interesante, de Klaus Hedwig²⁵, que tiene por cometido presentar la consideración filosófica de la luz hecha por los medievales como un instrumento para estudiar la inteligibilidad del ser. La luz es, por ello, la clave de la estructuración y constitución de la metafísica misma; la luz, de manera semejante a la *Lichtung* de Heidegger, pero más optimista y radical.

Por supuesto que esa metafísica luminosa es de origen neoplatónico. Llega a los medievales sobre todo por la mediación del Pseudo Dionisio, el Areopagita. Se ve la fuerte presencia de la luz en los símbolos del conocimiento y de la participación ontológica —que es una participa-

25. K. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster: Aschendorf, 1980.

ción en la luz. También pasa a través de San Agustín, el neoplatónico cristiano por excelencia. El tópico de la luz fue privilegiado en el pensamiento agustiniano. Y lo fue sin duda para expresar el hecho del conocimiento; no en balde su teoría del conocimiento es caracterizada como *teoría de la iluminación*, según la cual el hombre capta realmente las cosas por participar en las ideas prototípicas divinas mediante una iluminación de Dios.

En la Alta Edad Media sobresalen la especulación acerca de la luz de Juan Escoto Eriúgena y de la Escuela de Chartres. El Eriúgena ve también el conocimiento como iluminación divina; se trata de una iluminación doble, que Dios efectúa a través de la Sagrada Escritura y de la Naturaleza. Y es que para el Eriúgena el conocimiento es una teofanía; y, si es tal, es un aparecer luminoso de Dios, que da a conocer sus obras y se da a conocer a sí mismo. En cierta forma, el ser íntimo de las cosas es luz, de modo que todo lo que es, es luz. Esto se ve sobre todo en el hermoso *Comentario* del Eriúgena al Evangelio de San Juan, en el que hay numerosas simbolizaciones de la luz en términos de conocimiento y también de ser, sobre todo donde comenta el pasaje de dicho Evangelio que dice: “en Él todas las cosas eran luz”. Por su parte, los chartrenses desarrollaron toda una cosmovisión basada en la luz, tanto para la expresión del conocimiento como para los temas metafísicos más elevados. Hay de manera especial un símbolo que nos hace ver más de cerca la teoría de la luz de estos pensadores: se trata del símbolo del hombre como microcosmos, que se encuentra, por ejemplo, en la obra de Bernardo Silvestris²⁶. A pesar de la connotación de su nombre, silvestre, y de que los mismos chartrenses usaron la traducción latina de *silva* para el griego *hyle*, la materia, Bernardo se nos muestra como un clarividente respecto de la forma, y de la pluralidad de formas que se conjuntan en el hombre, el mundo menor, ícono del mundo mayor o universo. Gracias a su condición de microcosmos, en la que participa de varias luces, el hombre accede a un conocimiento luminoso del ser. Y así, desde la *silva* de las cosas materiales se eleva a las formas, sobre todo a las ejemplares y divinas.

26. Cf. M. T. d’Alverny, “L’homme comme symbole, le microcosme”, en Varios, *Simboli e simbologia nell’alto medioevo*, Spoleto, 1976, pp. 123 ss.

Pero el autor medieval que más relieve da a la luz en su teorización es Roberto Grosseteste. Es muy claro que su cosmología prácticamente entronca en su metafísica de la luz. Sirve de entronque entre la escolástica temprana y la madura o alta. Sigue, pues, la especulación sobre la luz en la alta escolástica. Descuellan San Buenaventura, Bartolomé de Bolonia (que tiene un tratado *De luce*) y San Alberto Magno y su escuela. En Alberto se encuentra la doctrina del *esse* como *primum creatum*, como una primera creatura de Dios, muy en sentido neoplatónico, y es donde se concentra buena parte de la metafísica de la luz en este autor.

Esa especulación sobre la luz se da en Santo Tomás de Aquino y también en los escolásticos que promovieron las ciencias empíricas, tales como Roger Bacon, Witelo, Pecham y el dominico Dietrich de Friburgo. Este último tiene un tratado muy rico sobre el arcoiris, *i. e.*, sobre la refracción y la reflexión de la luz en las gotas de agua, y en el que se ha encontrado que este opúsculo, lejos de ser una metafísica de la luz — como la de Grosseteste —, es toda una física en sentido cabal²⁷.

Un hito muy importante es el de los místicos renanos: Meister Eckhart, Taulero, Susón y Ruysbrœck, así como la *Theologia Deutsch*. Un tópico que se repite en estos místicos — y en otros muchos — es el del centro del alma, donde se halla la presencia de la divinidad. Es muy llamativo el que un nombre muy frecuente de ese hondón del alma es el de “*scintilla animæ*”, es decir, la centella o chispa del alma. En otras palabras, lleva un nombre tomado de la luz.

El tema de la luz aparece asimismo en Nicolás de Cusa, que es, por así decir, la culminación de la Edad Media. Se puede centrar en la teoría del Cusano de la conciliación de los opuestos que se efectúa en la divinidad, donde la luz y las tinieblas se unen, como la luz máxima y la mínima, ya que Dios ve todo de manera perfecta y luminosa, como gusta de expresar Cusa mismo²⁸.

¿Qué nos enseña el asomarnos a esta metafísica de la luz? En primer lugar, que siempre tiene como límite la oscuridad, y que sólo se puede

27. Cf. W. Wallace, *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg*, Freiburg im Schwarzwald, 1959.

28. Cf. L. Peña, *La coincidencia de los opuestos en Dios*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1981.

aprehender humanamente en los límites del claroscuro, esto es, con analogía. En segundo lugar, que las cosas materiales son los íconos de las ideas ejemplares divinas, en cuya contemplación consiste la verdadera metafísica; pero sólo se da por esa remisión que las cosas nos dan hacia ellas. En tercer lugar, que el hombre, en cuanto microcosmos, va recibiendo la luz de esas formas a través de la consideración de las cosas y de sí mismo, por una introspección agustiniana que lo hace trascenderse y trascender el propio macrocosmos, hacia el Ser y Dios. Fue una vía de interiorización —y al mismo tiempo de exteriorización— que comprendieron muy bien los místicos-metafísicos del Rhin. Y, en cuarto lugar, que sólo mediante esa luz analógica del Ser y de Dios se puede captar la conciliación de los opuestos, para llegar a una síntesis superior. Mucho de ese carácter sintético (analógico y limítrofe) tiene la metafísica misma, de cara a la mística.

3. Metafísica y mística: el Maestro Eckhart

Es tal vez Juan Eckhart en el que mejor se ve esta conjunción de las dos caras: la metafísica y la mística. En un libro muy bello, Alain de Libera habla del uso de la analogía por parte de Eckhart²⁹. Esta referencia a la analogía es muy útil y oportuna, ya que se tiene las más de las veces la idea de que Eckhart renunció a todo discurso afirmativo para adoptar tan sólo el discurso anafático, la teología negativa. Pero más bien Eckhart nos muestra que “la analogía y la dialéctica son no sólo compatibles, sino complementarias”³⁰. Con eso comprendemos por qué la analogía acompaña a la fusión de los opuestos.

Sto. Tomás distinguió trabajosamente tres tipos de analogía, en la *Summa Contra Gentiles*, a saber: (i) a uno diferente (*ad unum alterum*), como “sano” en relación a animal y “sanativo”; (ii) a uno de los mismos (*ad unum ipsorum*), como “ente” en relación a la substancia y al accidente; y (iii) *ad unum ipsorum*, como “justo” en relación a Dios y a las

29. Cf. A. de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, Genève-Laissane-Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1980.

30. *Ibid.*, p. 1.

creaturas. Pues bien, la originalidad de Eckhart fue haber asimilado los tres tipos de analogía en una sola, que es la analogía a algo uno (*ad unum aliquid*). “La marcha de Eckhart no consiste entonces en volver la analogía tomista de proporcionalidad contra la analogía de atribución, sino en suprimir las fronteras metafísicas marcadas por Tomás al interior de la analogía ‘ad unum aliquid’ y entonces en asimilar, si se puede hablar así, Dios, la substancia y el animal”³¹. Tal vez más que de suprimir las fronteras, como borrar límites, debería hablarse de un ponerse en esos límites o fronteras, por lo cual Eckhart fue más radical en la analogicidad limítrofe que Santo Tomás. Su paradigma de analogía es la de atribución, esto es, la que postula un orden o jerarquía de aproximación a un significado principal, como la que se da entre la orina y el organismo respecto de la salud (la primera como signo y la otra como el sujeto de la salud), pues el accidente y la substancia creadas están en la misma relación proporcional: uno con la substancia y la otra con el Creador. Y los tres términos: creatura, accidente y orina, están asimilados, en la misma condición, frente a Dios. Tal es la profunda originalidad de Eckhart, lo que le llevó a decir que las cosas, substanciales o accidentales, frente a Dios son pura nada, y también lo que le granjeó la acusación de herejía, por no colocarse sus censores en la analogicidad tan peculiar que él proponía.

Y encontramos en Eckhart la percepción de la iconicidad en la analogicidad, esto es, el carácter icónico de los análogos, ya que los análogos representan el todo al que pertenecen, y esa es la metonimicidad del ícono: “El ser-signo de los análogos será entonces, por así decir, metonímico, porque, ponen por obra la relación semiótica de la parte con el todo”³². Brunner aduce un buen ejemplo, el de los signos que se colocaban bajo el rubro de signos consuetudinarios en los manuales de lógica: “Al igual que la salud está en el animal y por consiguiente en la orina, el vino está en el tonel y por consiguiente en el cincho, parte del tonel”³³. Así, el cincho del tonel, que se ponía en las tabernas como signo consuetudinario de que había vino en venta, podía significar el vino, por ser

31. *Ibid.*, p. 8.

32. *Ibid.*, p. 11.

33. F. Brunner, “L’analogie chez Maître Eckhart”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 16 (1969), p. 344.

parte del tonel que lo contenía. La parte significa al todo, un solo fragmento exhibe o muestra la totalidad. He ahí la iconicidad que tienen los conceptos metafísicos, e incluso las experiencias metafísicas, al modo como en la mística (y también en la ética) lo que más hace comprender no es lo que el maestro dice, sino lo que el propio maestro espiritual muestra, de manera paradigmática, en su misma vida.

Eckhart utilizó elementos ya usuales en la escolástica. Se pregunta Alain de Libera: “¿Hay que concluir por ello que la doctrina de Eckhart no es original?”. Y responde: “Ciertamente no. Hay una fuerte innovación del turingio sobre este punto: la de utilizar el lugar común semántico que constituyen los ejemplos del cincho del vino y de la orina en el cuadro de una teoría de la *analogía* que reduce las creaturas a accidentes y los accidentes a signos y que entonces también reduce el problema ontológico de la realidad de los análogos al problema semántico del estatuto semiótico del signo y de la designación”³⁴. Así, vemos que Eckhart conjunta —de manera analógica, icónica y limítrofe— lo ontológico y lo semiótico, la significación le dará la clave para conocer la onticidad. Su mística tiene como trasfondo una metafísica, y ésta una semiótica. Y todas se encuentran compenetradas. La significación analógica de los términos le hace acceder a una metafísica en la que Dios es y las creaturas no son (por comparación con El), esto es, una analogía que conjunta la atribución y la proporcionalidad, tanto propia como metafórica. Y eso le lleva a una mística del desasimiento de todo lo creado. Una actitud cercana a la *Gelassenheit* heideggeriana, pero más iluminada y esperanzada, precisamente por esa analogicidad que hace no desesperar, a pesar de la conciencia de la falta y de la limitación. Una metafísica analógica e icónica que nos da qué vivir.

Su semántica se centra en el nombre y en el verbo “ser”, que sólo pertenecen a Dios, y no a las creaturas. Por eso, “la posición de Eckhart permanece muy singular, porque su ontologismo del nombre va manifiestamente a la par de una doctrina del no-ser de la creatura asimilada a un accidente que tiene el ser ‘bajo el modo de no-tener’. De hecho, si se exceptúan los nombres divinos, no hay nombres más que del ente, pero, paralelamente, ningún ente puede recibir más que una deno-

34. A. de Libera, *op. cit.*, p. 13.

minación extrínseca o analógica. Tomado en sí mismo, el ente es in-nombrable, porque no es. Tomado en su causa, no es más que ‘denom-brable’, porque no es más que analógicamente. Este estatuto paradójico del ente llama entonces necesariamente a una semántica original de los términos”³⁵.

Y la semántica eckhartiana de la proposición también es muy origi-nal. En efecto, para Eckhart, el “es” (*est*) de la predicación, entendido tanto como de primer adyacente como de segundo, es decir, como pre-dicado y como cópula, sólo tiene estatuto ontológico propio en Dios, en las creaturas no tiene ninguna fuerza, es del todo accidental. Uno acep-taría de buena gana el carácter accidental de la predicación del ser como segundo adyacente, que es el del acto de ser o de la existencia, cosa que ya sostenía Santo Tomás; pero en Eckhart también el ser de la esencia, que parecería ser substancial o necesario en las creaturas, porque con-ota su esencia, es tan sólo accidental.

Sólo en Dios tiene el ser un estatuto propio, sólo en él se da el ser en cuanto ser: “Estamos aquí al nivel de la teoría de la ‘reduplicatio’, pun-to de llegada de la reflexión de Eckhart sobre los ‘denominativos’ o ‘pa-rónimos’, teoría que salvaguarda a la vez el ontologismo de la significa-ción y su carácter analógico. Tomado en reduplicación, todo nombre o término reenvía solamente a la realidad pura y separada de la que es de-rivado y a la que se analoga, ya se trate de ‘unum’ y de ‘unitas’, de ‘ve-rum’ y de ‘veritas’, de ‘bonum’ y de ‘bonitas’ o de sus opuestos”³⁶. Esta afirmación será condenada en el proceso de Colonia, pero es fundamen-tal para la semántica de Eckhart de las proposiciones. Y es que, en efec-to, la analogía tiene que ver con los reduplicativos, ya que es donde me-jor se denota lo que es el analogado principal (*princeps analogatum*), mientras que los demás, los que no tienen la reduplicación, son tan sólo analogados secundarios. Para él, decir “el hombre es” (*homo est*) es lo mismo que decir “el hombre, en cuanto hombre, es” (*homo inquantum homo est*). Pero precisamente el hombre en cuanto hombre no es (por comparación con Dios).

Lo que vemos, pues, en Eckhart es que usa la analogía como semán-tica, esto es, elabora una semántica analógica; y que, además, llega a

35. *Ibid.*, p. 27.

36. *Ibid.*, pp. 28-29.

una metafísica analógica para la cual construye esa semántica. Y lo que tiene en su metafísica es justamente lo que desembocará en su mística: el ser absoluto de Dios frente a la pura nada de las creaturas. Por eso todo lo que se atribuye al ser es negación de la negación: “Eckhart retoma la teoría de la ‘negación de la negación’ en un sentido más amplio que el de la atribución negativa del uno (‘unum negative dictum’). Así como no se puede negar nada del ser, ni negar ningún ser del ser, porque la sola negación que le conviene es ‘la negación de la negación del ser’, así tampoco se puede negar ningún uno ni ninguna unidad del uno si no es por la negación de la negación de la unidad o del uno, y así sucesivamente para lo verdadero y lo bueno. La negación de la negación es así la forma de toda atribución trascendental ‘in divinis’”³⁷. De esta manera, la metafísica de Eckhart está impregnada de dialéctica, la cual no es sino una de las manifestaciones de la analogía, de la analogicidad.

En el compuesto substancial, la materia no es nada, la forma lo es todo; pues bien, las creaturas se encuentran, frente al creador, en una relación análoga: Dios lo es todo, las creaturas no son nada. Tal parecería que Dios es la forma universal por la que todas las creaturas son (que fue lo que tanto asustó a sus inquisidores). Pero no es más que la aplicación de la analogía *ad unum alterum*: las cosas que son, son por algo distinto, y ese algo distinto es Dios. Pero es el máximo ser precisamente porque tiene la máxima unidad; y, como es uno en sí mismo, no se confunde ni se mezcla con las creaturas. Así evita Eckhart el panteísmo, otra vez, por la analogía. Por eso Dios puede ser lo más íntimo de las creaturas y a la vez lo más extrínseco a ellas, ya que el ser que es el todo dentro y todo fuera (*totus intra et totus extra*). “Esta distancia sin distancia, esta división indivisa es lo que significa el tema del ‘apud esse’, expresión que nos parece designar en Eckhart el momento en que la doctrina de la causalidad analógica y la de la unidad se hallan en perfecta coincidencia. Es, en todo caso, como dice Eckhart mismo, el ‘objeto principal’ de sus sermones: la conjunción, el ayuntamiento del ente con el ser, de la creatura con Dios, de la palabra (‘verbum’) con el Verbo. (...) El ‘ad-verbio’ es lo que está en el Verbo (‘apud verbum’). Teoría de filósofo, la doctrina del ser como Verbo y del ente como adverbio

37. *Ibid.*, p. 43.

manifiesta aquí su significación espiritual”³⁸. Semántica analógica, entonces, que prepara una metafísica también analógica, y que llega a una mística en la que la analogicidad es la que da acceso al misterio. Acceso limitado y pobre, porque el misterio es inmenso; pero ya se da, al menos, un intento de aproximación, que es lo que precisamente constituye a una metafísica analógica, limitada.

4. Envío

La iconicidad y la analogía se acompañan en la metafísica y la mística. Ambas, la metafísica y la mística, son experiencias del límite, de tocar límites. En los límites se tocan extremos tales como el decir y el mostrar, que tanto separaba Wittgenstein. Se tocan, por lo menos, en los límites metafísicos y místicos. Pero también la metafísica y la mística se tocan en sus propios límites. Tienen una región limítrofe entre las dos en la que todo adquiere un carácter borroso, de claroscuro. Aun cuando se ha vivido, como hemos visto, la metafísica y la mística como luz, como iluminación, nunca perderán, para el limitado conocimiento humano, ese carácter de claroscuro, limítrofe, todavía anhelante. Pero allí están, las dos, tocándose; tocándose en el límite, sin que se sepa bien a bien dónde termina una y comienza la otra. Por ello se necesita el reconocimiento del símbolo, del ícono, de lo analógico, lo que germina en el misterio.

Ese contacto entre la metafísica y la mística se nota de manera especial en el uso de recursos analógicos o icónicos, como es el de la metáfora, en el discurso poético. Esto lo veremos a continuación, en el siguiente capítulo, donde apreciaremos con mayor claridad el contacto icónico con el ser que puede tener el hombre desde una perspectiva metafísica, pero no cerrada a la mística, donde a veces no queda otro recurso de expresión sino la poesía. Poesía que es contacto profundo y pleno, de concepto y afecto, con el ser, y, en esa dirección, con Dios.

38. *Ibid.*, p. 63.

Capítulo IV

El contacto icónico con el ser

1. Vínculo

Hemos visto que la analogía y el ícono conjuntan la experiencia metafísica con la mística. Esto se ha visto principalmente en la idea de ícono, sobre todo en esa imagen simbólica que es el hombre como microcosmos, que nos impulsa a un conocimiento más hondo del mundo, del misterio. Nos hace buscar, además, la cohesión entre la metafísica y la ética (no su disgregación), a través de una instancia antropológico-filosófica que nos ayuda a captar más plenamente. Creo que allí se da un conocimiento analógico e icónico, que con todas las facultades del hombre que somos nos conecta con el ser. Trataré de seguir los elementos de esta experiencia profunda del ser.

2. El ser y la conciencia

“Pienso, luego existo” (*Cogito, ergo sum*), dijo Descartes. Tras él existe en nosotros una oscura tendencia a reducir nuestra vida a la sola actividad pensante. Esto es explicable en parte, mas en parte es también incomprensible. Explicable, porque nuestra conciencia encuentra en el pensamiento su manifestación más perfecta y el recurso más adecuado para descubrir y asegurar su unidad personal. Mas, por otra parte, ¿no es acaso en el dolor donde la autoconciencia nos presenta su más aterradora enormidad, su más innegable super-presencia?

Ciertamente. No podemos ocultar que el dolor y el sufrimiento son los mayores incentivos que nos mueven a buscar el asidero del ser, que nos empujan hacia su regazo. Pero en medio de estos empujones, de esta atropellada y ansiosa carrera que provocan en nosotros, ¡qué clara y profunda lección nos proporcionan! El miedo a la disgregación, el te-

rror a la pérdida de la unidad entitativa, el instinto de conservación, aunque en el instante de su efectividad o aparición no pueden ser analizados ni descritos, con todo, nos abren desmesuradamente las órbitas de los ojos y del espíritu para captar nuestra adhesión al ser, nuestra insistencia en el mismo.

Sobra decir que estos momentos de experiencia desorbitada son aprovechables después de que ha pasado la crisis, ya que en su acontecer no pueden ser racionalmente poseídos. Mas con esto sólo quiero insistir en la valencia plural o múltiple que caracteriza nuestra totalidad personal con respecto a lo que haya de utilizable en nuestras vivencias. Ni racionalismo ni vitalismo, y sí apertura al multifacetismo equilibrado, o pluralismo analógico. Esa será la mejor materia para la dialéctica vivencial que efectuará su debida y correcta síntesis.

Pero la vivencia del mal, de lo negativo, tiene variadas expresiones, las más importantes de las cuales convendría tomar en cuenta. Y para hacer la relación entre lo vivencial y la captación dinámico-momentánea del ser acude en ayuda nuestra la poesía, una suerte de descripción eidética que resume y abstrae como hipostasiando, en un ícono. Es lo que Peirce llama abstracción hipostática. Nos muestra lo universal en lo particular. Nos explicita el universal atemático e implícito que se da en lo singular. La poesía es abstractiva del tiempo. Por eso decía Aristóteles que la poesía era más filosófica (i.e. metafísica) que la historia³⁹. Apliquémosla, pues, como acercamiento a las realidades negativas que nos manifiestan y descubren la presencia del ser.

39. Aristóteles, *Poética*, 9, 1451ab: “Y a partir de lo dicho es evidente también que no es obra de un poeta el decir lo que ha sucedido, sino qué podría suceder, y lo que es posible según lo que es verosímil o necesario. Pues el historiador y el poeta no difieren por decir las cosas en verso o no (pues sería posible poner las obras de Heródoto en verso y no sería menos una historia en verso que sin él); sino que difieren en que uno dice lo que ha ocurrido y el otro qué podría ocurrir. Y por eso la poesía es más filosófica y noble que la historia, pues la poesía dice más bien las cosas generales y la historia las particulares. Y lo general es exponer que a tal o cual hombre le ocurre decir o hacer según lo que es verosímil o necesario tales o cuales cosas; a eso tiende la poesía, aunque pone nombres a los personajes; y lo particular es qué hizo Alcibíades o qué le ocurrió”.

3. La conciencia de ser

Al ser únicamente se le puede comprender plenamente viviéndolo. De manera total. Es la mejor interpretación. No basta —sería una cosa absurda, lejanísima— destilarlo de nuestra percepción sensorial, que se desliza sobre las cosas haciéndolas pasar por el alambique de nuestro intelecto. Hay en el fondo de este acto un amor de lo que se conoce, movimiento de voluntad que acompaña a la inteligencia, en un conocer mejor lo que se ama y amar con más vehemencia aquello en cuya comprensión se avanza. Pero esto no a modo de factor irracional ni pre-razional, sino en la estrecha concomitancia del afecto y la razón⁴⁰.

Es necesaria la mayor clarividencia, “ver claro” todo el ser a través del cristal de nuestra propia presentación como seres. Vigoroso sentido del lenguaje el de los hebreos, para quienes el conocimiento se plenificaba con el amor. Además, una etimología, forzada, si se quiere, de los neoplatónicos hacía derivar del enamoramiento la especulación. Esta concepción fue heredada por el cristianismo, y San Juan la pone en boca de Jesús: “Quien tiene mis mandamientos y los guarda, éste es el que me ama. Y el que me ama será amado de mi padre, y yo también lo amaré y yo mismo me manifestaré a él”⁴¹. Esta conexión del conocer con el amor fue también el sentir de los místicos.

¿Por qué esta coyunta de la inteligencia y la voluntad en la captación del ser? Porque somos esencialmente totalidad, no laberinto disgregante que incomunica nuestras esferas. El amor viene a completar nuestro conocimiento intelectual. Se tocan y se funden ambas intencionalidades en la plenitud de la vivencia. Solamente el fluir vital de nuestra persona y su permanencia esencial nos brindan el punto de partida de nuestro conocimiento sobre el ser.

Pero, ¿se puede admitir tal exigencia de integración? Más aún, ¿es buena tal apariencia de irracionalismo vitalista? No hay motivo para verlo. Es la inteligencia la que abstrae nuestra noción de ser, pero ella va enriqueciéndose y completándose a medida que nuestra vida avanza; pues tal parece que evoluciona con ella, mediante los nuevos contenidos que le brinda. Pero, podrá decirse, esos contenidos y acontecimientos

40. S. Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid: BAC, 1956, pp. 563-565.

41. Jn 14, 21.

fenecen y quedan en el reducto del pasado. Nada más falso, pues el ser siempre es presente, presencia perenne. El ser como proyecto futuro (Heidegger) y como recuerdo pasado (Vattimo) de manera inevitable se dan en el presente.

La vivencia del ser contiene varios niveles. Desde la simple y primordial captación sensible de nuestro yo-ser, cristalizada arduamente en palabra que quiere ser semejanza de la cosa, pasando por la contemplación transformadora de la imaginación, cristalizada arduamente en metáfora, que quiere persistir en la semejanza a pesar de su irrupción transformadora; hasta la contemplación, más transformadora aún, en la que se nos devela nuestro ser de personas, nuestro ser de entes, y la conciencia de nuestra participación en el ser, cristalizada en lenguaje conceptual analógico, icónico, aferrado al soporte de su semejanza conservada mediante la relación a un absoluto, en relatividad sustentada. No importa que los límites de esta intuición (abstractiva) sean difusos, que queden entregados el uno al otro como una sucesión imperceptible, como una trabazón barroca y enloquecedora que la mayoría de las veces nos estorba el discernir la separación de sus fibras, que nos esconde sus fisuras.

Se encuentra en los poetas este paso intermedio e insensible de la metáfora imaginativa, que sin darse cuenta está rozando el lenguaje conceptual, todavía a modo de traspolación individua —metáfora imaginativa— de lo que es a un tiempo lo más concreto y lo más abstracto: el ser, o aun Dios mismo⁴². Curiosamente, a este nivel de metáfora poética, el ser es vislumbrado como principio y ámbito, como principio de identificación de lo diverso y como ámbito distendido de lo omnipresente. Un ejemplo es el poema “Mirlo fiel” de Juan Ramón Jiménez:

Cuando el mirlo, en lo verde nuevo, un día
vuelve, y silba su amor, embriagado,
meciendo su inquietud en fresco de oro,
nos abre, negro, con su rojo pico,
carbón vivificado por su ascua,

42. Un planteamiento de esta ontología poética se dio, entre pensadores que estuvieron en México, en Juan David García Bacca; cf. su obra *Filosofía en metáforas y en parábolas*, México: Editora Central, 1945. Conviene recordar y revisar su propuesta.

un alma de valores armoniosos
mayor que todo nuestro ser.

No cabemos, por él, redondos, plenos,
en nuestra fantasía despertada.
(El sol, mayor que el sol,
inflama el mar real o imaginario,
que resplandece entre el azul frondor,
mayor que el mar, que el mar.)
Las alturas nos vuelcan sus últimos tesoros,
preferimos la tierra donde estamos,
un momento llegamos,
en viento, en ola, en roca, en llama,
al imposible eterno de la vida⁴³.

Alude a los antiguos cuatro elementos. Pero no sólo a eso. Se siente aquí la omnipresencia del ser como habitándolo todo, llenando la realidad (y lleno de realidad) con su estatura gigantesca, arraigando en todas las cosas con sus manos venosas, al mismo tiempo arrebatadas y apacibles. Acontece que el ser es forma distinta pero de orillas inflamadas, gracias a nosotros, que tratamos de sujetarlo como un viento. De este perfume del ser que se aspira, nace la plenitud en nuestro ánimo:

La arquitectura etérea, delante,
con los cuatro elementos sorprendidos,
nos abre total, una,
a perspectivas inmanentes,
realidad solitaria de los sueños,
sus embelesadoras galerías...⁴⁴

Pero la metáfora no excluye la metonimia, la capacidad de ir de los efectos a las causas. Esta alegría de nuestro contacto con el ser es, por su estado elemental, cruda, bruta e incipiente, pero va robusteciéndose de comprensión cognoscitiva y de amor intelectual, por el que el hombre viene a conocer como totalidad intelecto-voluntad, todo ello resumido en el espíritu, que nos impulsa a verlo en la naturaleza, como en un ícono, en el mirlo:

43. J. R. Jiménez, *La estación total*, en *Libros de poesía*, Madrid : Aguilar, 1959, p. 1261.

44. *Ibid.*, pp. 1261-1262.

Y el mirlo canta, huye por lo verde,
y sube, sale por el verde, y silba,
recanta por lo verde venteante,
libre en la luz y la tersura,
torneando alegremente por el aire,
dueño por completo de su placer doble;
entra, vibra saltando, ríe, habla,
canta... Y ensancha con su canto
la hora parada de la estación viva,
y nos hace la vida suficiente.

¡Eternidad, hora ensanchada,
paraíso de lustror único, abierto
a nosotros mayores, pensativos,
por un ser diminuto que se ensancha!
¡Primavera, absoluta primavera,
cuando el mirlo ejemplar, una mañana,
enloquece de amor entre lo verde!⁴⁵

Ese mirlo es allí el ícono del ser, el ejemplar o paradigma suyo, que lo representa todo, desde el pequeño fragmento suyo que él es. Y es también el modelo de captación del mismo ser, de comprensión del ser desde un pequeño instante, en el que se da con toda su plenitud y trasciende el tiempo. ¿Por qué esta compenetración con el ser? Porque sentimos nuestro oculto y legítimo apego a él, al ser, como el primer y más marcado instinto, como el más poderoso y arcaico anhelo, como nuestra inclinación al sentido, antepuesta al mero existir individual (de la cual no puede despojarse ni el suicida).

Algo de esa misma iconicidad del ser en uno de sus fragmentos o detalles, tal vez mínimos, como lo siente Juan Ramón respecto del mirlo, se ve en un poema de Luis Rosales, en el que se habla de la última chispa de luz que entronca la tarde con la noche:

Eres de cielo hacia la tarde. Tienes
ya dorada la luz en las pupilas,
como un poco de nieve atardeciendo
que sabe que atardece,

45. *Ibid.*, p. 1262.

y yo querría
cegar del corazón, cegar de verte
cayendo hacia ti misma,
cayendo hacia avanzar, como la noche
ciega de amor el bosque en que camina
de copa en copa cada vez más alta,
hasta la rama isleña, sonreída
por la postrera luz;
¡y sé que avanzas
porque avanza la noche, y que iluminas
tres hojas solas en el bosque!,
y pienso
que la sombra te hará clara y distinta,
que todo el sol del mundo en ti descansa,
¡en ti, la retrasada, la encendida
rama del corazón en que aún tiembla
la luz, sin sol, donde se cumple el día!⁴⁶

Es la iconicidad de esa última luz, que, al apagarse el día, representa a todas las luces, a la luz misma, concentrada en esa luz pequeña y que se extingue. Todo esto nos hace, por fin, alcanzar a vislumbrar nuestra diferencia individual con respecto al ser total, en el que estamos imbuidos. Nos hace captar su naturaleza omnipresente, y su soledad silenciosa y augusta, en el ensordecedor palpitar de sus manifestaciones. Y nosotros dentro de él.

4. *Exitus*

Esto y más es el ser. Nuestra labor vital, nuestra tarea histórica es el encontrar todos sus aspectos, el desembozar todos sus rostros. Pero, sobre todo, nos conduce a querer ver, con mística y religiosidad supremas, el rostro de Dios. Pero, antes, o tal vez simultáneamente, nos hace adoptar una opción ética, contraer un compromiso moral, establece una ontología comprometida.

46. L. Rosales, *La última luz*.

Capítulo V

Iconicidad y ética: la aceptación de la alteridad

1. Vínculo

Buscamos en el capítulo anterior la ayuda que nos da la iconicidad para captar el ser. Pero también vimos que era necesario acceder a la ética. Para ello hemos de partir no de nosotros mismos, sino del otro como de un ícono nuestro, como de un análogo a nosotros, si queremos sentar las bases de nuestro comportamiento moral. Es al mismo tiempo una fundación y un fundamento, y un fundamento a la vez ontológico y ético, vinculado y mediado por la antropología filosófica. En efecto, la filosofía del hombre es el vínculo entre la ontología y la moral. Desde nuestro reconocimiento de nosotros mismos como microcosmos, se puede dar el reconocimiento del otro como un microcosmos también, el de todos como un conjunto de universos de sentido. “Cada cabeza es un mundo”, dice el adagio vulgar. Y es cierto. Eso permite entender que en cada comportamiento moral hay un mundo de razones y de emociones, un cúmulo de causas y motivos para actuar. Nos hace comprender la complejidad del acto moral del otro. Pero también nos hace comprender que está vinculado a los demás actos, a los actos de los demás; de modo que no se instaure el relativismo que lo justifica todo. Hace comprender sin solapar, ayuda a solidarizarse sin dejar pasar lo malo.

La crisis que actualmente se da es sobre todo una crisis de sentido. No sólo se da en el pensamiento; es también una crisis de valores. Es una crisis que afecta a la ética, pues los valores son parte del sentido de la vida. Casi lo configuran totalmente. La ciencia misma puede ser vista como un valor; la religión es un valor, etc. No se nos dice ahora que no haya valores, sino que son subjetivos, que carecen de objetividad. Andan a falta de sustento. Se ha abierto un relativismo axiológico que pide ver el modo como se puede fundamentar algo valioso, digamos incluso un pluralismo de valores, pero dentro de un ámbito o rango de variación que impida que todo se caiga en el caos. Y aquí, al buscar algún

fundamento, que no sea como los fundamentos metafísicos y epistemológicos de la Ilustración, duros y maduros, es donde se tiene que buscar un fundamento más suave y amplio, pero suficiente, capaz de sostener una ética. Y todavía metafísico y epistemológico. Creo que es aquí, al buscar ese fundamento, donde cabe mirar a la metafísica con ojos antropológicos, humanistas, cargados de ética. Hay que ver al ser, al ente, en su mejor ícono, en el hombre, y en el más cuestionador y convocante: el prójimo, el otro; no el yo, sino el tú. El ser es el otro. Es decir, el ícono del ser es el prójimo, el que más a las claras hace presente el ser, y nos da —por lo mismo— ese fundamento ontológico/metafísico, que sea capaz de abrirnos a una ética y comprometernos con ella. En la Edad Media se decía: “el ser, para los vivientes, es la vida” (*vita, viventibus, est esse*). Esto es, para los vivientes, ser es vivir. Por ello, para nosotros los hombres —y al nivel humano—, el hombre es el ser por excelencia, la persona, el otro. Nuestra ontología está cargada de eticidad. Ya el problema de cuál es primera, si la ética o la ontología, es secundario. Ambas se unen en una metafísica que las antecede, una metafísica que está cargada de ellas, que está preñada de *ethos*, de eticidad. Eso da sentido.

2. Crisis de la ética: el yo y el otro

La crisis actual, pues, no es sólo económica, social o política, sino, sobre todo, de sentido, como insisten Lyotard y Derrida⁴⁷. Pero, ¿cómo responder a esa crisis? ¿Cómo dialogar acerca del sentido? Tal vez es la más fuerte y dañina. Es una crisis existencial, no sólo psicológica sino eminentemente filosófica. Y aquí es donde se da la mayor aporía en la ética, tanto de las éticas del discurso o formales como de las éticas de valores o materiales. En cuanto al sentido es donde hay mayor divergencias. Es como la relación entre las teorías del bien o de la vida buena, que son muy diversas, y las de la igualdad jurídica, que son más homogéneas.

47. Cf., sobre todo, J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México: Siglo XXI, 1994, pp. 76-77.

Es precisamente la tensión entre lo particular y lo universal. Y aquí siguen varadas tanto la ética del discurso como la ética axiológica. Hay muchas paradojas o, por lo menos, aporías, que todavía no se disuelven. Y esto por parte tanto de una como de otra postura. La busca del sentido ¿está indicando que no basta lo formal y procedimental, y que se necesita buscar una aproximación entre todos tocante a lo axiológico, esto es, más material y de contenido? ¿O hemos de desesperar de conseguirla y hundirnos en el relativismo del sentido y del bien, de la vida buena? ¿Cómo universalizar el sentido, la captación de un sentido que nos unifique y reduzca la fragmentación sin romper el pluralismo? Falta estudiar más los diversos modos de universalizar, los diversos procedimientos posibles de universalización.

Se dice que la ética discursiva y la ética axiológica buscan la universalidad, por plantearse de manera planetaria. Pero, ¿universalizan del mismo modo? ¿Tienen los mismos procedimientos de universalización?

En la comparación que suele hacerse entre verdad y moralidad, la analogía parece incompleta. Así como hay en la idea de verdad de Apel dos aspectos, uno como intuición natural (la correspondencia) y otro como validez intersubjetiva⁴⁸, así en la idea de moralidad debería haber dos aspectos: uno de intuición natural y otro de validez subjetiva. Pero sólo hay uno: el de intuición natural, y no la contrapartida intersubjetiva. ¿No hay dos ideas de moralidad coincidentes con las dos ideas de verdad, una intuitiva-natural y otra intersubjetiva?

3. Ética formal y ética material

Hay que dar satisfacción a la intuición de una moralidad más allá de lo formal y procedimental, y estudiar y examinar diversas teorías sobre su contenido. No nos escapamos de ir al contenido material. No parece que podamos acogernos al puerto seguro de lo formal, para dejar que cada quien opte después por sus contenidos morales. Hay que ir a los supuestos axiológicos, y dar a los dialogantes algo más que un método.

48. Cf. K.-O. Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*, México: UNAM, 1992, p. 14.

Todo método de discurso moral tiene supuestos axiológicos. Esto es formalizar y materializar a la vez, como lo hace el ícono, que universaliza desde y en lo concreto; es formalizar desde la materialidad axiológica, pues el formalismo ético no puede ser completamente vacío; sobre todo, tiene un tope que es el de la vida, el de la defensa y promoción de la vida. La vida es aquí el valor mayor, porque es el mayor ser (*esse viventibus est vita*). La vida es el ícono del ser, al nivel de la ética. Además, se da en su mejor ícono, el ícono de la vida, que es el rostro del otro; y, por ser ícono, orienta en la construcción y respeto de la otredad. Y lo hace desde la ontología o metafísica por medio de la antropología filosófica. Es decir, hay que asumir a este ícono, la vida, en su ícono más concreto, el prójimo, el otro, con el suficiente respeto de la otredad o alteridad, pero sin cerrar las puertas a la universalidad. Hay diversidades culturales, pero sin negar cierta igualdad ética (analógica). Por ejemplo, en México esto se vive muy a flor de piel en el problema de las diferentes etnias o comunidades indígenas. Ellas también son íconos del hombre y del ser, de la vida. Pero su iconicidad ha de ayudarles a acercarse a lo común de la nación y aun de la humanidad, no a disgregarse en diferencias reivindicatorias y ofensivas.

El olvido o relegación de comunidades indígenas, por la distinción entre Tradición-Modernidad se enfrenta con el problema de distintas formas de racionalidad. ¿Qué hacer para reducir esa distancia? ¿No supone eso buscar los presupuestos comunes entre ellas y unificarlas, o se va a enseñar a otros a ser razonables? Hay que lograr modos de universalidad analógicos (o analécticos), que tengan la posibilidad de respetar diferencias dentro de la semejanza, algo más que declarar a todos complementarios. Hay que buscar los discursos vivos y motivadores. Más que una metaética o globalización de segundo orden, hay que buscar una dia-ética (de dia-filosofía, no de meta-filosofía sospechosa y poco creíble⁴⁹).

Me parece que hemos de afrontar el problema ético tratando de superar la oposición simplista de lo formal y lo material. Nada puede ser tan formal que no tenga algo de material, y nada puede ser tan material

49. He abordado el concepto de dia-filosofía en “Fundamentos de la interpretación de la filosofía y de la cultura”, en *Intersticios*, n. 5 (1996), pp. 11-21.

que no dependa de lo formal. Cualquier propuesta material exige ser discutida y aclarada, para poder ser aceptada, y en ello se ve la necesidad de lo formal o procedimental; pero, igualmente, cualquier método formal que se ofrezca, lleva implícito, como su misma condición de posibilidad, supuestos materiales, de contenido axiológico. Además de que no es posible llegar sólo procedimentalmente a algún contenido ético debido sólo al diálogo, como si fuera resultado del mismo y neutro de presupuestos. La misma posibilidad del diálogo depende de valores éticos fuertemente materiales y substanciales. Y es el respeto a la vida el valor que subyace. En efecto, al límite, tiene que estar el respeto por la vida más allá de la discusión o diálogo. El sustenta la condición de posibilidad del diálogo mismo. Otra cosa es que se tenga que discutir y dialogar acerca de lo que es la vida y la calidad de vida que se quiera, la vida buena, pero se tiene que presuponer en la ética el respeto a la vida para que pueda siquiera haber diálogo. Si no, el asesinato⁵⁰ acabaría con él.

La búsqueda del sentido tiene que ver con el símbolo, y hay un olvido del ser como símbolo, y una pérdida de la diferencia ontológica entre el ser y su simbolicidad. A veces da la impresión de que la ética del discurso es muy abarcadora, muy abierta a todos, pero por lo vacía, por lo puramente formal. Yo prefiero el arrojo o valentía intelectual de la ética material al proponer contenidos axiológicos que se han de cultivar, como el respeto a la vida. Dan sentido. Ciertamente una ética sin atención a la discursividad y al procedimiento es ciega, pero una ética sin apuestas axiológicas es vacía. Falta un *a priori*, que no encontramos. Tal vez sea un *a priori* no estructural, sino de contenido. Ese contenido material es el valor de la vida del otro, y no sólo el de la mía.

4. El reconocimiento del otro por sus símbolos

Creo que para fundamentar y acompañar a esta ética deseada es posible obtener una metafísica no dogmática. Tampoco tiene que ser una meta-

50. Incluso el suicidio ; cf. J. R. Sanabria, "Reflexión en torno a la muerte", en *Analogía*, I/2 (1987), pp. 45-63.

física logocéntrica. Una metafísica al mismo tiempo crítica o discursiva y viva, que no traicione lo pre-racional, lo intuitivo y lo sentido, e incluso lo emotivo. La razón, la racionalidad y el discurso no pueden hacer violencia a lo intuitivo. El diálogo puede encubrir al otro, al desechar y no tomar en cuenta al otro, en sus demandas y necesidades. Sobre todo su necesidad de sentido, de bien y de plenitud: la calidad de vida incluye el sentido en el existir, en el ser. Metafísica con fundamento pre-científico, tanto en lo mítico como en lo simbólico. Atención a los símbolos del otro.

Si hacemos caso a la definición de símbolo que Wilbur Marshall Urban toma de la tradición y de Kant, hemos de decir que el símbolo es un signo intuitivo de algo conceptual⁵¹. (Por eso la tradición decía que el símbolo era un signo sensorial de algo intelectual o espiritual). Encontramos allí que el símbolo es conducción de lo singular a lo universal, de lo corpóreo a lo incorpóreo (incluso espiritual o sacro). Tiene, pues, las características de la metonimia, que es hacernos pasar de los efectos a las causas y de lo singular a lo universal. Es un procedimiento de universalización. El símbolo posee, asimismo, las características de la metáfora. Urban resalta su carácter metafórico, al decir que en el lenguaje siempre el símbolo va acompañado de metáfora, y procede por semejanzas⁵². Es cierto que hay que poner de relieve el carácter metafórico del símbolo, pero también su aspecto metonímico, que hace pasar de lo singular a lo universal, que nos pasa de lo concreto a lo abstracto. Permite universalizar sin traicionar lo individual. En el símbolo vemos lo abstracto en lo concreto, en lo particular se nos muestra lo universal. Y allí encontramos la iconicidad, que es pasar del fragmento al todo. Encontramos, en definitiva, la analogicidad, pues la analogía abarca tanto la metáfora como la metonimia, es la atribución diferenciada y la proporcionalidad concordante. Algo inferior nos conduce a algo superior. Pero sólo puede hacerlo de manera analógica, icónica.

La utilización del símbolo es una manera de universalizar. Nos remite de lo singular a lo universal, y no pierde ni difumina las diferencias, pues no opera como el signo científico. Respeta la diversidad, la alteri-

51. Cf. W. M. Urban, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, México: FCE, 1952, p. 338.

52. Cf. *ibid.*, pp. 335 y 341.

dad; no la excluye. Si Aristóteles decía que la poesía era más filosófica (metafísica) que la historia⁵³, se refería a ese carácter simbolizador del poema. En una frase nos hace ver lo universal, con un detalle nos muestra el sentido total, a partir de un fragmento nos iconiza el todo. ¿Cómo usar los símbolos para universalizar? ¿Cómo universalizar simbólicamente, de modo que no perdamos el contacto con los singulares ni atropellemos sus diferencias? Esto es difícil. Si se pudiera usar la simbolización para universalizar en filosofía, parecería que tendríamos que echar mano de la poesía, de su función metaforizadora, que es la que en verdad mueve aquí los resortes del símbolo. Y también tendríamos que echar mano de la metonimia, pues toda universalización es metonímica, tiene algo de aplicación de esta figura retórica y poética. ¿No será que logramos universalizar cuando logramos poetizar la metafísica? ¿No será que es lo que la metafísica está esperando de nosotros? Esto es lo que nos hará recuperar la metafísica como auténtica postmetafísica, esto es, no como antimetafísica ni como pérdida de la metafísica, sino como una renovación de la misma, como una metafísica hecha concreta, simbolizada. Pues, no en balde se nos dice que ya es imposible trascender la metafísica en una postmetafísica, y que lo que hace falta es recobrarla.

Al universalizar, detenemos el flujo del movimiento, la diáspora de la multiplicidad. Congelamos en el momento el tiempo, paramos la multiplicidad en el elemento, en el segmento vemos el proceso y el todo en el fragmento. Esto es iconizar, pero también es simbolizar, en el sentido de Urban. Y esto es universalizar de manera intuitiva, saber ver lo universal en el particular, lo diacrónico en lo sincrónico, sin perderlos. Dar símbolos a los hombres, ofrecerles paradigmas de acción y de sentido, ético y metafísico; eso es lo que esperan de nosotros, los filósofos.

53. Cf. Aristóteles, *Poética*, 9, 1451b.

Capítulo VI

El símbolo del microcosmos en el imaginario humano

1. Vínculo

Después de haber hablado de metafísica y ética, planteadas de un modo más vivo, en este capítulo deseo reflexionar sobre una idea que me parece que realiza esa conjunción, y es extremadamente rica. Dicha idea o imagen estaba muy presente en la Edad Media, pero es mucho más antigua, y, sobre todo, ha sido muy relegada por la modernidad: la del hombre como microcosmos. En verdad, la imagen del hombre como microcosmos es antigua, ha orientado desde hace mucho; por lo menos desde los griegos. Y ha estado vinculada con la religión. Lo estuvo en muy grande medida con la religión cristiana, por eso fue muy querida de los medievales.

Es la idea del hombre como imagen de Dios e imagen del universo. Pero, más que idea o imagen, es un símbolo. Esta imagen animaba la concepción que en esa época se tuvo de la hermenéutica y la metafísica, esto es, de una actividad hermenéutica que conducía a la metafísica y de una actividad metafísica que embonaba con la hermenéutica; ello daba como resultado una metafísica hermeneutizada y una hermenéutica hermanada con la metafísica.

2. Hermenéutica metafísica y metafísica hermenéutica

Es, en efecto, la idea del hombre como un compendio del universo, del cosmos o macrocosmos, que tiene en su propio ser los principios de todas las clases de seres. Con ello se ve cómo esta idea y emblema del hombre microcosmos conlleva la idea de una metafísica vivenciada, experiencial, que conecta ontológicamente al ser humano con todas las dimensiones de la realidad. Es una metafísica interpretante, encabalgada

en la comprensión del ser, de todo lo que el hombre comprende porque lo posee y participa de él. Y es, por ello, una metafísica viviente en el hombre que la elabora, y una hermenéutica igualmente viva, porque la descubre en el mundo; la lee y la interpreta en el gran texto del cosmos.

De hecho deberíamos decir que no sólo la imagen del hombre como microcosmos ha sido imagen de Dios, compendio, horizonte y límite del universo, sino también el ícono del ser, la imagen más completa del ser mismo, en la que captamos la riqueza del propio concepto del ser. Pero es un símbolo, una parte del imaginario colectivo, que tiene su peligrosidad.

3. Duplicidad del símbolo: ícono e ídolo

En efecto, el símbolo del hombre como microcosmos es una imagen peligrosa, ya que de la imaginación, del imaginario, surgen tanto el ícono como el ídolo. Por eso es peligroso, porque puede dejar de ser ícono y convertirse en ídolo. Así, al hombre la imagen del microcosmos puede servirle para abrirse a lo otro, a la alteridad, o para encerrarse en sí mismo, dependiendo de que funcione como ícono o como ídolo. Si el hombre ve su carácter de microcosmos como un ser ícono, un análogo del mundo, abraza a las cosas y a los demás hombres. La imagen del hombre como microcosmos, si es ícono, si está iconizada, lo hace hermanarse con todo; si es ídolo, si está idolizado, idolatrado por él mismo, lo hace rehuir todo, lo enmascara; lo daña a él mismo y a lo demás. Tiene que ser ícono, y no ídolo.

Sabemos que todas las empresas humanas suponen una antropología filosófica. Pues bien, la imagen del hombre como microcosmos es biface: mira hacia el ser y mira hacia el lenguaje, hacia el signo. Puede hacerlo porque es un símbolo. Conjunta el concepto con la imagen. Al considerar al hombre como microcosmos, la Edad Media entendía que la realidad es un texto, de modo que no solamente se interpretan los escritos, los diálogos, ni siquiera sólo las acciones significativas, sino también el mundo, el cosmos mismo. Y el que puede hacerlo es el hombre, pues Dios siempre tendrá el conocimiento de él, mientras que el hom-

bre tendrá que acceder a él por hipótesis interpretativas, ya que no tiene una mente infinita.

4. El microcosmos en la historia

Sin embargo, esa idea o imagen del hombre como microcosmos, tan presente en la Edad Media, en realidad se prolonga en toda la historia. Viene de tiempos que se hunden en la mitología, pues se dice que la originó el dios egipcio Toth, el Hermes griego y el Mercurio romano, que fungía como patrono de los intérpretes (traductores y comentaristas), esto es, de la hermenéutica. Recorre los vericuetos de la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco, pero se pierde en la modernidad. Despuntan en el Romanticismo, y vuelve a resurgir sólo en época muy contemporánea, por ejemplo, con Max Scheler y Gustav Jung, que la exageraron hasta ver el cosmos como un organismo vivo. Por eso conviene recuperarla tal como se sirvió de ella la Edad Media.

Ya que el hombre participa de todas las cosas, puede elevarse a lo más alto del espíritu, o puede elegir ser algo inferior. Según la vivencia que de ella tuvieron los medievales, en concreto, Juan Escoto Eriúgena, el hombre contiene en su ser a todas las creaturas (*universam creaturam*)⁵⁴. Otro medieval, Bernardo de Tours, llega a poner a su obra el título *De mundi universitate, sive Megacosmus et Microcosmus* (es decir, *De la totalidad del mundo, o el megacosmos y el microcosmos*). Esta imagen estuvo entre los monjes chartreses, esto es, los de la abadía de Chartres, que habitaban un mundo simbólico, como el de las catedrales y sus vitrales, cosa que se refleja en los escritos de Pedro de Blois⁵⁵; y lo mismo se ve en los canónigos victorinos, esto es, los de la abadía de San Víctor, que tenían una mística llena de luz, basada en una exégesis alegórica y espiritual de la Biblia, manifestada en los escritos de Hugo de San Víctor⁵⁶; y, sobre todo, de Godofredo de San Víctor, quien deja una célebre obra con el significativo título de *Microcosmus*.

54. Cf. J. Escoto Eriúgena, *Periphyseon seu De divisione naturæ*, IV, 4, PL 122, 755B.

55. Cf. P. de Blois, *Liber divinorum operum*, I, 2, PL 197, 75.

56. Cf. H. de S. Víctor, *De medicina animæ*, I, PL 176, 1183.

Pero también se encuentra, posteriormente, en la reflexión de San Buenaventura, en su *Itinerario de la mente hacia Dios*, y en muchos pasajes de Santo Tomás. De la reflexión de este último autor sobre la confluencia de la hermenéutica y la metafísica en la idea-símbolo del microcosmos, aduciré un texto muy pertinente. El Aquinate expresa allí: “De alguna manera están en el hombre todas las cosas. Y así según el modo de dominar a lo que hay en él, le conviene también dominar a todas las cosas. En el hombre podemos considerar cuatro cosas: la razón que le es común con los ángeles, las potencias sensitivas que le son comunes con los animales, las fuerzas naturales en las que conviene con las plantas, y el cuerpo en el que conviene con los seres inanimados”⁵⁷. El hombre participa de todos, y puede elevarse a lo más alto del espíritu, o puede elegir ser algo inferior, y caer hasta el lodo.

Esto lo expresa muy bien Fernán Pérez de Oliva, ya en el renacimiento español e italiano: “Porque como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere. Es como planta o piedra, puesto en ocio, y si se da al deleite corporal, es animal bruto; y si quisiere, es ángel, hecho para contemplar la cara del Padre...”⁵⁸. Es la herencia medieval en los renacentistas, que usan el viejo símbolo para nuevos pensamientos. A imitación de ellos, nosotros podemos también usar ese antiguo símbolo del hombre como microcosmos para renovar los pensamientos de la actualidad, o cansados o en crisis o ya casi muertos. Algo que nos puede ayudar mucho en esta tarea de renovación es el carácter icónico que tiene la imagen y símbolo del hombre como síntesis del universo.

5. El hombre como límite y encuentro

La imagen misma del microcosmos es un ícono. Y el ícono conjunta en un límite el decir y el mostrar, la hermenéutica y la ontología. Así, el

57. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 2.

58. F. Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, en *Obras escogidas de filósofos*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, vol. 65, pp. 390b-391a.

hombre interpreta al mundo en sí mismo, porque lo lleva ya en sus ojos, lo carga como una interpretación ontológica. Tal es el caminar por el mundo, interpretándolo y viviéndolo, que señala San Buenaventura en su célebre *Itinerario*. Ya que el hombre es imagen de Dios, también es lugar de encuentro entre Dios y el mundo, como lo fue Jesucristo, que medió en su ser de Dios y hombre entre el Creador y la creatura. Es lo que señala la cristología de San Buenaventura en su opúsculo sobre *Cristo como único maestro*.

Creo que una muy buena parte del camino de investigación del hombre a lo largo de su vida es una búsqueda de sentido. Ese sentido tiene muchos aspectos; pero uno muy importante del mismo es la clave del situarse en el mundo como un asiento de afecto, de gozo, de apreciación de lo que se pueda alcanzar en él de verdadero y de valioso. Ese sentido no alcanza a proporcionarlo el saber explicativo de la ciencia, en sus distintas y poderosas ramas. Lo da, en cambio, el símbolo, que es objeto de saberes más modestos, como el mito, la metáfora y ahora algunas de las disciplinas filosóficas. Es un objeto sin par, movedizo y extraño, pero en alguna medida alcanzable y también en alguna medida —acaso menor— expresable, de modo que se entregue por cauces no completamente abarcables por la racionalidad científica; por ejemplo, en la poesía y en la mística.

Uno de los símbolos del puesto del hombre en el universo, uno de esos asideros que le sirven para acercarse al sentido, para al menos tocarlo, ha sido la imagen del microcosmos. Imagen que, como he dicho, puede tener dos vertientes: de ícono y de ídolo. El ídolo es la perversión del ícono; se da cuando caemos en la adoración orgullosa de nuestras propias obras, sean materiales o conceptuales, como las imágenes o los conceptos. Mas, si mantenemos la advertencia de lo limitado que es esta imagen, a tal punto que se queda en su carácter de símbolo, esto es, de mediador de lo visible a lo invisible, de lo sensorial a lo conceptual, de lo material a lo espiritual, y sólo con ese carácter de mediador, no sucumbiremos a la tentación de erigirlo como ídolo. Conservará su condición de ícono, que es humilde y servicial, lo cual es indispensable para llegar a lo que se puede alcanzar de la sabiduría.

6. Envío

Sólo hay que tener, pues, cuidado con la misma imagen del hombre como microcosmos. No hacer de ella un ídolo, sino un ícono. Respetar su carácter de orientación analógica, no darle uno de imposición univocista ni de dispersión equivocista. El hombre es la imagen de Dios, no un usurpador que se entronice en su lugar, como ha hecho muchas veces. Al llevar en su alma la imagen de Dios, lleva también la imagen de sus prójimos, de los otros. A captarlo le ayuda la misma iconicidad, pues un ícono reconoce a otro ícono, y ambos sirven a su prototipo o imagen original. Pero el ídolo desvía, desencamina; y hace que el hombre rechace a su original superior, y que además rechace a los otros como semejantes. Los ve como distintos, como opuestos. La conciencia del hombre como imagen icónica del universo es la que puede hacerlo ver a los otros como hermanos.

Capítulo VII

Los avatares del imaginario religioso: el ícono y el ídolo

1. Vínculo

Según hemos visto en el capítulo anterior, las imágenes, los íconos y los símbolos mueven a veces más que las ideas. Pues bien, la religión tiene también su imaginación o, si se prefiere, su imaginario, el cual acompaña a la fe. Pero hay que decir que este recurso a la imaginación puede ser a la vez fructífero y peligroso para la religión, al mismo tiempo fortifica y pone en riesgo de ruina elementos esenciales de la fe religiosa. En efecto, la religión vincula al individuo con Dios y con el prójimo, y en ambos casos la imaginación puede funcionar como ayuda o como amenaza. La cuestión es que la imaginación puede conducir al ícono o al ídolo. En el primer caso, resulta algo muy positivo; en el segundo, muy negativo. Veamos en este capítulo cómo sucede esto. Porque eso último es peligroso.

Sabemos que la imaginación conduce a la imagen, la produce, tiene a la imagen como su materia y su obra a la vez. La construye y la recibe a un tiempo, y ahí puede predominar la obediencia a la realidad representada o la distorsión, el alejamiento de la misma. La palabra griega para imagen es *eikon* (εἰκών), de la que viene *ícono*; pero también existe la palabra *eidos*, de la que viene *ídolo*. El ícono es la imagen buena, obediente y respetuosa; el ídolo es la imagen mala, nacida de la *hybris*, soberbia o narcisismo del hombre.

2. El ícono como ayuda

Un filósofo español de la religión, Gustavo Bueno, en su obra *El animal divino*, ha estudiado la importancia de los íconos o pinturas rupestres de

animales en los pueblos primitivos, como origen de la religiosidad. Es una iconicidad que antecede al lenguaje teológico, tal vez a todo lenguaje, a la oralidad misma. A su vez, Eugenio Trías, en su *Lógica del límite*, ha recogido esa idea diciendo: “Antes que el nombre de Yavé, fueron los íconos”. Por eso, siguiendo la idea de Trías del límite, podríamos decir que los íconos son limítrofes o fronterizos entre la pura representación copiada y el lenguaje. El ícono está entre la presencia y el nombre (Wittgenstein diría: entre el mostrar y el decir).

Explica Gustavo Bueno: “El ícono no es un nombre. El ícono es una figura. El nombre supone un estadio cultural distinto. El nombre es palabra y la palabra procede de operaciones manuales coordinadas por la vista. Y el nombre de Yavé, si tiene algo que ver con Dios y tiene algún sentido, tiene que proceder siempre de otras experiencias anteriores al nombre. Ícono me sugiere los primeros íconos, los animales de las cuevas del cuaternario, dibujados en las cavernas que, según la teoría de la religión que hemos desarrollado hace años, sería la fuente del propio significado de la palabra”⁵⁹. El ícono, lo icónico, la iconicidad, viene desde la prehistoria. Pero también hay que señalar la importancia de la iconicidad en el cristianismo, de modo que, por ejemplo, los milagros de Cristo tienen que ser visualizados, para poder ser comprendidos. “Esto nos llevaría a decir que el ícono es un componente esencial en las religiones primarias, desde luego, pero también en las terciarias”⁶⁰. Más aún, este autor habla de que se ha dado un retorno a la iconicidad en la consideración (estudio y vivencia) de la religión, de modo que la religiosidad ha pasado del ícono al nombre y otra vez al ícono. Dice: “Yavé habría sido un bucle entre dos momentos de las religiones primarias y habría sido primero el ícono, luego Yavé y, luego, otra vez el ícono”⁶¹. Esto nos indica la connaturalidad que tenemos con el ícono como imagen, o, mejor, la connaturalidad que tiene el ícono con nosotros. No podemos deshacernos de él, por más que nuestra búsqueda del pensamiento abstracto haya avanzado hasta donde ha llegado.

59. En la entrevista concedida a F. Arroyo, “Gustavo Bueno: Dios”, en el mismo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona: Crítica, 1993, p. 21.

60. *Ibid.*, p. 25.

61. *Ibid.*, p. 29.

De hecho, parece que el ícono es lenguaje sagrado; tiene una conexión más radical y profunda con lo sacro que la que puede tener el lenguaje abstracto y conceptual. El pensamiento icónico se muestra como el acompañante más propio de la experiencia religiosa. Claro que no sólo es icónico el dibujo, también el lenguaje tiene su propia iconicidad, y se despliega como símbolo, como metáfora y como parábola. Por eso es tan frecuente su uso para expresar e intentar transmitir el contenido de la mencionada experiencia religiosa. Son lenguajes que tienen al mito como raíz común, y éste intenta simbolizar o dar simbolicidad al ícono.

3. Ícono e ídolo frente a Dios

Los productos de la imaginación, el ícono y el ídolo, frente a Dios, que es su origen u original, se manifiestan como contrapartes. Jean-Luc Marion habla del ícono como contrapuesto al ídolo; esto es, de Dios nos podemos hacer un ícono o un ídolo, y eso es muy diferente. Lo expresa muy fuertemente, diciendo: “En suma, el ícono y el ídolo no se deciden como entes frente a otros entes, porque los mismos entes (estatuas, nombres, etc.) pueden pasar de uno a otro rango. El ícono y el ídolo determinan dos maneras de ser de los entes, no dos clases de entes”⁶². Entendemos ahora por qué San Juan Crisóstomo defendió los íconos en contra de los iconoclastas. Solamente hay que derrumbar los íconos cuando se convierten en ídolos. Pero entonces ya no son íconos. Por eso, en lugar de hablar de iconoclastas, debería hablarse de idoloclastas.

Y como ambos son signos, por ello “habría que interrogar a los signos sobre su modo de hacer signos, suponiendo que el ídolo y el ícono no se distinguirían más que en que hacen signo de manera diferente, es decir, usan su visibilidad cada uno a su manera”⁶³. Los dos tienen como función dar visibilidad, hacer visible algo invisible, pero cada uno de modo distinto. El ícono no nos refleja a nosotros mismos, nos remite a

62. J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris: Seuil, 1983, p. 16.

63. *Ibid.*, p. 17.

otro; en cambio, el ídolo es un espejo, nos devuelve la mirada, nos hace vernos sólo a nosotros mismos, de manera narcisista: “El ídolo, como función de la mirada, la refleja. Pero el ídolo no manifiesta de entrada su papel y su estatuto de espejo”⁶⁴. Este carácter especular del ídolo desvirtúa su significatividad, desvía la intencionalidad del mismo, que es hacia lo otro, para que se vuelva hacia uno mismo. Así se echa a perder.

En cambio, a diferencia del ídolo, “el ícono no resulta de una visión sino que la provoca. El ícono no se ve, sino que aparece, o más primitivamente parece, tiene el aire de...”⁶⁵. Uno atrae la mirada hacia sí mismo, y la detiene indebidamente, en tanto que el otro se disminuye y se oculta, para dejar ver aquello hacia lo que remite. Es como San Juan el Bautista, quien, frente a su misión de mostrar al Cristo, decía que él tenía que decrecer, para que el otro creciera. Así, “mientras que el ídolo resulta de la mirada que lo ve, el ícono convoca la vista, dejando [intacto] lo visible”⁶⁶. Pero, aun cuando ejerce el mejor acto de significación, al esconderse en cuanto objeto y destacarse en cuanto signo, el ícono no nos da la apariencia engañosa de estar presentando el misterio como si lo agotara. “Lo cual implica entonces que, aun presentado por el ícono, lo invisible permanece siempre invisible; no invisible porque sea omitido por la vista (esto es, como invisible), sino porque se trata de volver visible ese invisible como tal —el [totalmente] invisible”⁶⁷. Esto es respeto hacia el origen u original que se pretende manifestar.

Hay, pues, una *epifanía* y un *apocalipsis* en la función del ícono, pero totalmente ajenos a la *hybris*, centradas en la humildad y la pobreza de espíritu: “...el ícono se define por un origen sin original: un origen infinito él mismo, que se entrega o se dona a lo largo de la profundidad del ícono. Por eso la profundidad del ícono lo sustrae a toda estética: sólo el ídolo puede y debe ser aprehendido, ya que sólo él resulta de la mirada humana, y entonces supone una *aisthesis* que precisamente le impone su medida. El ícono no se mide sino a partir de la profundidad infinita de la mirada; la intención que así mira no depende de ella misma —la *aisthesis* se sustituye por un apocalipsis: lo invisible no se aprehen-

64. *Ibid.*, p. 21.

65. *Ibid.*, p. 28.

66. *Ibidem.*

67. *Ibid.*, p. 29.

de en lo visible, a lo largo de una intención, sino por la pura gracia de una llegada (= un adviento); los cielos no pueden rasgarse más que por ellos mismos, para que descienda la mirada (*Isaías*, 63, 19). El ícono no reconoce otra medida que su propia e infinita desmesura; mientras que el ídolo mide lo divino...”⁶⁸. Así, el ídolo busca la pura estética, la esteticidad; en cambio, el ícono es gnoseológico, hace conocer, por ello es hasta ontológico, el mejor ontólogo. Sea como imagen, como diagrama o como metáfora, sirve para hacer ontología o metafísica. Podría decirse, además, que el ídolo es blasfemo, es sacrilegio, mientras que el ícono se mantiene en actitud de piedad o devoción, no mancilla la santidad de Dios. Oigamos una última vez a Marion: “La hermenéutica del ícono querría decir: lo visible no deviene la visibilidad de lo invisible más que si recibe la intención, en suma, si reenvía, en cuanto a la intención, a lo invisible; en suma, lo invisible no se mira (como invisible) sino pasando a lo visible (como mirada), mientras que lo visible no da a ver (como visible) sino pasando a lo invisible (como intención)”⁶⁹. La hermenéutica del ídolo, así, es pretendidamente unívoca y en realidad equívoca, mientras que la del ícono es analógica. El ídolo promete una comprensión cabal, por medio de un poder del tipo del sortilegio, del conjuro, de la posesión o dominio del dios; y sólo da en realidad un alejamiento irreductible de lo que ofrece; en cambio, el ícono no miente, más bien desmiente, desengaña, y con ello nos reenvía a la verdad. El ícono posibilita la libertad y el amor frente al Absoluto, frente al Misterio.

4. Ícono y símbolo. El hombre como mediación

Pero veamos ahora, y finalmente, cómo se aplica al hombre esa iconicidad que hemos aplicado a Dios, cómo en la relación humana también se pueden construir íconos o fabricar ídolos. Al constituir lo más granado del universo, en este mundo, el hombre es el ícono del ser (el microcosmos); la persona, sobre todo, es el ícono de principalidad, el primer ana-

68. *Ibid.*, p. 33.

69. *Ibid.*, p. 36.

logado del ser mismo. Lo es en Dios, en cuanto se lo concibe como algo personal; pero, por analogía, lo es también en el plano del hombre. Es lo más propio de la imaginación, lo más substantivo de ella. La personalidad se reconoce con iconicidad en el otro. Trata al otro como quieras que te traten a ti. Es decir, a tu imagen y semejanza. Hay, pues, en el origen de la vida moral, un reconocimiento, más que un conocimiento. Hay una fundación-fundamentación en una roca, que es la imagen y semejanza reconocida, redescubierta. La moral tiene carácter reflexivo, reflexionante.

Con esto podemos entender que el ícono y el símbolo se corresponden. Van de la mano. En el caso del hombre, el ícono consiste en simbolizar al otro, otorgarle carácter de símbolo, de símbolo de uno mismo, y símbolo de Dios, con la iconicidad de lo simbólico. Lo que de propio tiene el símbolo es dar sentido, a veces con un gozo muy especial, a veces con un desgarramiento doloroso. Pero el ícono, la imagen analógica, da sentido, orienta la intencionalidad del camino, conduce a la meta. Da una meta a la cual aspirar. Es en parte utópico y en parte realista, es en parte escatológico y en parte presencial, es el “ya, pero todavía no”, alimenta la espera. Hace viva la fe y dinamiza la caridad por medio de la esperanza. El ícono y el símbolo coinciden en la función. Según Peirce, el ícono es el signo que, al darnos conocimiento de un fragmento, nos conduce al conocimiento del todo; para Urban, el símbolo es el signo que, a través de lo visible, nos conduce a lo invisible. La función simbólica es una de las de la iconicidad. El ícono es más amplio que el símbolo, en el sentido de que no todo ícono es símbolo, pero sí todo símbolo es ícono. Y de esta manera, ícono y símbolo están vinculados. Lo que participa del símbolo participa del ícono; el símbolo mismo participa de la iconicidad. El hombre, en cuanto ícono, nos lleva desde lo visible (su rostro) a lo invisible (su espíritu), y nos hace captar una dignidad sin par en todos los seres humanos.

5. Envío

Concluyamos. Hemos visto que la imaginación nos brinda una imagen. Pero esta imagen puede ser ícono o ídolo. Si obtenemos el ícono de

Dios, hemos ganado la paz. Si nos construimos el ídolo de Dios, sólo podemos esperar la tribulación y el quebranto. Por eso el imaginario es decisivo para juntar en la captación de Dios lo emocional y lo conceptual a través de lo imaginario. El ícono es símbolo, siempre cumpliendo esa función de remitir desde lo visible a lo invisible. Pero esto es una pesada labor, que siempre se podrá hacer sólo de manera deficiente. Por eso el ícono es un análogo, y nada más, pero también nada menos. La imaginación puede brindarnos el ícono, y con ello nos dará lo más logrado y satisfactorio frente a lo inefable y misterioso. El signo icónico es, en verdad, el más propio para representarnos lo que más interesa al hombre.

Capítulo VIII

La mirada del otro

(el planteamiento del otro como condición ontológica de la eticidad y condición ética de la ontologicidad)

1. Vínculo

Hemos visto anteriormente la necesidad y urgencia de abrirnos hacia el otro, hacia la alteridad. Pero, ¿cómo accedemos al otro? ¿Cómo lo hacemos un otro para nosotros? Hay una mirada y una escucha, y, sobre todo, una acogida. Una constitución del otro como otro y una puesta en relación de uno mismo con él. Tanto la mirada como la escucha son actos de percepción. Pero también son actos de representación. Para constituir al otro como otro no se trata tanto de percibirlo como de hacernos una representación de él. ¿Qué representa el otro para nosotros? Es un otro representado, o la representación del otro, un otro-representación. Es un otro signo, semiótico y comunicativo, objeto de interpretación, tanto cognoscitiva como afectiva. ¿Qué representación nos hacemos del otro? Podemos hacernos varias; entre ellas, un ícono o un ídolo.

2. Ícono e ídolo del otro

Nos hacemos un ícono del otro cuando dejamos que él nos manifieste lo que es, lo que piensa, lo que desea, a lo que aspira. Nos hacemos, en cambio, un ídolo del otro, cuando le imponemos nuestra imagen y semejanza, cuando lo queremos hacer como nosotros queremos, con conocimiento de controladores y con amor de posesividad. En el ícono no sólo miramos al otro, sino que también, y sobre todo, nos dejamos mirar por él. Dejamos que su mirada se encuentre con la nuestra, dejamos que la escucha rompa la imposición y surja el don, la oblatividad. En el

ídolo miramos al otro, hacemos que nuestra mirada lo constituya positivamente. De manera posesiva, es narcisista: nos miramos en el otro, como en el reflejo de las aguas, como en cualquier espejo.

El ícono no lo refleja a uno mismo, siempre lo remite a otro; en cambio, el ídolo es un espejo, nos devuelve la mirada, nos hace vernos a nosotros mismos, narcisistamente, en el otro. Lo peor es que el ídolo oculta su función de enajenación. Nos miente, y eso nos duele.

El ícono no impone una mirada, un rostro, sino que provoca y convoca la mirada⁷⁰. En eso radica la diferencia entre uno y otro; el ícono ayuda a ver, mientras que el ídolo, como nace de nuestra propia mirada, lo impide⁷¹. Es decir, el ícono es análogo. No pretende, como el ídolo, ser unívoco a aquello que representa; tampoco se hunde en la equivocidad, pues no cumpliría con su papel de representación. El ícono, aunque tiene la pretensión de la semejanza, tiene la humildad del predominio de la diferencia, lo propio de la analogía. El ícono es el análogo que, dándose cuenta del predominio de la diferencia, logra un máximo de semejanza. El ídolo es el unívoco que, por su pretensión exagerada, se derrumba en lo equívoco. El ícono, la mirada icónica hacia el otro, nos hace ver su primordial diferencia y su secundaria semejanza. Nos hace respetar. Y en ese respeto se da la condición de posibilidad de amarlo de verdad, sin imposiciones ni posesividades.

El ícono tiene el carácter del signo formal de los escolásticos, se oculta en cuanto objeto y brilla en cuanto signo, esto es, se apaga para que reluzca lo significado. Está en función de él, lo sirve. Es como San Juan el Bautista, que dijo respecto de Cristo: “Conviene que él crezca y yo disminuya”. El ícono se disminuye hasta agotarse en dar, en presentar, en representar al otro. En cambio, el ídolo es como el signo instrumental de los escolásticos, sólo se conoce como signo si primero se conoce como objeto. Por ejemplo, sólo sé a quién representa una estatua si primero la veo a ella. Pero ella me puede retener, como sirena de Ulises, evitando que llegue al significado al que debe enviar. En todo caso, la función de significar del signo instrumental es empobrecida. Así el ídolo.

70. Cf. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (Trad. cast. en Ediciones Sígueme, en prensa), Paris: Fayard, 1982, p. 28.

71. Cf. *ibidem*.

El ícono representa un misterio, es el reconocimiento de la irreductibilidad del otro. Por eso no puede ser una estética; en todo caso, una analítica y, sobre todo, una dialéctica trascendental del otro. Una dialéctica en la que uno y otro se constituyen, se crean. El ídolo, en cambio, hace visible y sólo sensible al otro, para después hacerlo objeto de análisis y control. Es estética, porque tiene una *aisthesis*. El ícono da y se da; el ídolo se cobra. El ícono se revela, el ídolo hace ver, percibir. Por eso el ícono no tiene una estética, tiene una apocalíptica. Y en esa medida introduce la interpretación de la representación del otro, no su sola percepción. Llama la atención sobre lo inadecuada que puede ser nuestra representación de él, nuestro signo. El ícono es una advertencia.

Es una advertencia en el sentido de hacer advertir algo, nos remite a aquello que significa, lo que deseamos ver. Pero también es una advertencia en el sentido de indicar peligro. Hay un peligro cierto. El peligro de acartonar y esclerotizar al otro para valernos de él, para usarlo y manipularlo. El ícono, consciente de lo desmesurado que es el misterio del otro, que intenta hacer presente, no mide, sino que se deja ser medido; en cambio, el ídolo pretende medir lo inconmensurable. El ícono hace presente con un sentido de la ausencia, por eso no necesita desconstrucción, la lleva ya en sí mismo. Y la supera, reconstruye y reconstituye. Va más allá, hacia lo intencionado por la significación, hacia donde debe dirigirse la mirada, hacia la intención del que se nos revela, del otro⁷².

3. El otro y los límites

Se ha hablado del límite como lo que marca nuestro estar en el mundo⁷³. Pues bien, el otro es un límite, nuestro límite. No solamente hay el límite de la cultura, el límite del lenguaje, el límite del mundo, el límite de lo sacro o lo misterioso, o el de lo ética o socialmente prohibido. El otro es también un límite. De alguna manera es sagrado, de alguna manera es un misterio, y de alguna manera nos limita en nuestra libertad. Nos da la sensación de límite tanto en el conocimiento como en la vo-

72. Cf. *ibid.*, p. 36.

73. Cf. E. Trías, *Los límites del mundo*.

luntad. En el conocimiento, porque no accedemos cognoscitivamente del todo a su intimidad, aunque queramos; y volitivamente, porque hay cosas de él que no aceptamos, o cosas nuestras que él no acepta. Pero es lo que nos permite captar lo real y trascender nuestro mundo. Brincar la barrera de nuestro microcosmos, de nuestro pequeño mundo, de nuestro “mundillo”, para pasar al del otro, y ampliar nuestro espacio.

Es decir, podemos encontrarnos con el otro en el límite, sólo en el límite, en lo fronterizo, en lo limítrofe, y hacernos mestizos suyos. Sólo en el límite (analógico e icónico) se da el encuentro. Si no he pasado el límite ni siquiera se ha dado la comunicación; y si paso el límite estoy avasallando, invadiendo, penetrando. Más bien hay que compenetrarse el uno del otro. Es un límite que no puede transgredirse mucho, que no tolera demasiada violencia.

Ante el otro como límite, se puede adoptar una de las tres actitudes frecuentes ante el límite (que es en cierta medida una tragedia), a saber, de resignación, de regocijo y de construcción. Al sabernos limitados, y al ser el otro uno de nuestros límites, podemos ver esa limitación con resignación, con una tristeza contenida, que no deja de tener cierta pesadumbre. O también podemos tomar una actitud de regocijo, que suena un tanto falso (el límite, la tragedia, no es algo que de por sí pueda causar alegría, felicidad); no deja de tener cinismo, y el cinismo siempre esconde algo, que también es resentimiento. Pero cabe también una actitud de construcción. Es un optimismo resignado, un pesimismo alegre, en el que el resentimiento se evita por la aceptación tranquila y pacífica del límite mismo. Es raro, es muy increíble decir que el límite causa alegría, pues un dolor no la causa; y es inútil o vacuo decir que el límite nos derrumba. Más allá de la desconstrucción del límite, de su destrucción conceptual, ha de venir su reconstrucción analógica.

Hay un acto de simbolización en nuestro encuentro con el otro, en nuestra adopción del otro. El símbolo une, lo diábolo desune, separa. Pero el símbolo une sin quitar la advertencia de que siempre hay separación, irreductibilidad, diferencia. Y que es sano que la haya. Cuando aceptamos al otro creamos para él, o entre los dos, un espacio de universalidad. Toda ruptura del solipsismo conlleva un acto de universalización: aceptar a otros. Como que aceptar a otro es aceptar a todos, de alguna manera. Casi cuesta lo que aceptar a todos los hombres, al géne-

ro humano. Es un símbolo de nuestra aceptación de todos. En efecto, cuando no se acepta al otro como un gesto de la aceptación de todos, es una aceptación todavía narcisista, incompleta. Al aceptarte acepto a todos. O, porque acepto a todos mis hermanos, te acepto a ti como tal. Es un acto modélico, paradigmático, icónico. Sin querer, pero también sin poder evitarlo, contiene y representa a todos los demás que acepto.

4. Iconización analógica del otro

Tengo que hacer del otro un análogo mío, iconizarme en él. Reflejarme no como lo hacía Narciso en el espejo del agua, sino como lo hacía Jesús en el rostro del otro. El otro me espejea, me iconiza, veo en él mi condición de microcosmos, porque él es otro microcosmos, compendio de todo el universo. ¿No es ésta la fusión de horizontes? No sólo es la fusión de culturas y cosmovisiones, para poder comprenderse; es la fusión de intencionalidades, para poder convivir. Tal vez nunca se dé el equilibrio total y pleno en ese ajustar las intencionalidades, pero oscila en la balanza de la proporcionalidad, llega a una unidad proporcional, sólo proporcional, de intencionalidades.

Buscamos el rostro del otro. El rostro. ¿Qué es lo que primordialmente buscamos en el rostro? La mirada y la voz. Vemos la mirada y escuchamos la voz. O escuchamos la escucha en la propia voz del otro. Buscamos la mirada de aceptación y escuchamos palabras de acogida. Y lo completamos con las actitudes, gestos y acciones.

Buscamos la verdad. El otro es la verdad. La verdad es el otro porque es lo que se nos enfrenta de manera más comprometedora. Nos compromete al bien, el bien que tenemos que lograr para el otro, para nuestro semejante, para nuestro prójimo. Del imaginario del otro podemos sacar dos tipos de imagen. De ícono y de ídolo. Hacemos ícono del otro cuando esa imagen nos permite ir hacia él, como es la condición del ícono: acercar, vincular. El ícono nos representa al otro fielmente, nos quita nuestro narcisismo, que lo moldea, que lo hace ser lo que no es, que lo hace ídolo. Él es el que lo hace ídolo. El ídolo separa, desvincula, no representa fielmente, nos distrae; peor aún: nos desvía. Antes de-

cían “nos divierte”, en el sentido de “nos pervierte”. Pervertimos la imagen, haciéndola ídolo y evitando que sea ícono, cuando le imponemos al otro el resultado de nuestro narcisismo. Narcisismo con respecto a nosotros mismos y con respecto a él. Con respecto a nosotros, porque nos hace cultivar una imagen que no es la nuestra verdadera, para que él se deslumbre con ella, para que la adore. Es nuestro ídolo. Narcisismo con respecto a él, porque nos hacemos de él también un ídolo, una imagen postiza, falsa, en la que le imponemos nuestras expectativas y lo cargamos con lo que no le pertenece, con lo que no se le debe cargar, se le comete injusticia.

Cargar al otro con lo que no es suyo, obligarlo a llevar el fardo de lo que no es, sea por minusvaloración, sea por sobrevaloración, es impedimento para fundar o fundamentar la ética, impide realizar el acto fundacional con el que se le da sustento, suelo firme. Simbólico, pero firme; pragmático, pero también ontológico. Es condición de la eticidad, porque dependiendo del punto de vista o enfoque que se adopte, será filosofía primera la ética o la ontología. En cuanto a las condiciones de la ética, se presenta inamovible la ontología, porque primero es el ser y luego el actuar, es decir, el ser explica el actuar, o, si se prefiere, el actuar se explica y fundamenta por el ser. Pero, visto en otro sentido, la ética precede a la ontología, porque si no vemos al otro como prójimo, no podemos verlo como auténtico ser, y por ende no podemos iniciar siquiera el conocimiento del ser.

5. Analogía, iconicidad, teología y rostro de Dios

La teología ha solido centrarse en la imagen de Dios, la *imago Dei*, tanto en el franciscanismo como en el dominicanismo, sobre todo con San Buenaventura y con Santo Tomás. La imagen de Dios en las creaturas, sobre todo en el hombre. Para Buenaventura, la creación manifiesta la imagen de Dios “como un libro en el que la Trinidad creadora resplandece suavemente, manifestándose y pudiéndose leer esta manifestación de tres modos y formas: como huella, como imagen y como semejanza. La huella resplandece en todas las cosas; la imagen está esculpida en los

seres espirituales; la semejanza es propia de los seres que por la gracia de Dios se aproximan a Dios”⁷⁴.

Sobre todo, es lo que funda la moral, ya que la imagen de Dios se encuentra en todo hombre, y nos hace amarlo por amor a Dios. Incluso el enemigo; no solamente el amigo o hermano: “Bajo la razón de amable se contienen tanto el amigo como el enemigo... en cuanto son imagen de Dios”⁷⁵. Reconocemos al otro por reconocer en él la imagen de Dios, de modo que cuando lo amamos o lo servimos, lo hacemos a Dios mismo. La huella o vestigio de Dios en las creaturas inferiores nos ayuda a buscar la alabanza a Dios; nos hablan como una voz que se ha quedado marcada en ellas. Pero la imagen de Dios en el hombre nos hace buscar amarlo.

Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza (Gen 1, 26; 5, 1). El pecado hace borrosa esa imagen, o, como dice San Buenaventura, la vuelve una imagen oblicua⁷⁶. El Diablo y sus secuaces fueron los primeros en defigurarla. Después lo hizo con el hombre, aunque no por completo. El Diablo dijo al hombre y a la mujer: “Seréis como dioses” (Gen 3, 5), pero no tomaron en cuenta que por la imagen divina ya estaba incoada esa divinización. En cambio, Cristo es esa imagen renovada, es la imagen de Dios (2 Cor 4, 4; Col 1, 15), y quien restaura esa imagen en nosotros. El Hijo nos lleva, por el Espíritu Santo, a la restauración de la imagen del Padre. Nos conduce a la divinización. “El hombre no puede tener otra misión que ser espejo de Dios sobre la tierra, mostrando esa imagen divina, con simplicidad y sin pretensión, obediente y fiel a todos los que se coloquen delante de ese espejo”⁷⁷.

Los sacramentos son recuperación de esa imagen. Desde el agua lustral del bautismo. Todos ellos son presencia de la gracia que limpia la imagen de Dios en nosotros, empañada por el pecado. La teología significa un servicio a la imagen de Dios; en las cosas, como huellas o vestigios de Dios, en los hombres, como imagen suya.

74. S. Buenaventura, *Breviloquium*, p. 2, c. 12; en *Opera*, Paris: Ed. Vivès, t. V, p. 230a. Cf. Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 7, c.

75. J. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, 3, d. 30, q. un., n. 14; en *Opera*, Paris: Ed. Vivès, t. XV, p. 401b.

76. S. Buenaventura, In *II Sententiarum*, d. 21, a. 3, q. 2, solut. 4; II, 507b.

77. M. Müller, *Angustia y esperanza. Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo*, Barcelona: Herder, 1956, p. 42.

Algo que ha visto de la iconicidad Han Urs von Balthasar es que el fragmento puede mostrar la totalidad, esto es, el carácter metonímico del ícono, que con una parte muestra el todo. Por eso intituló su teología de la historia “El todo en el fragmento” (*Das Ganze im Fragment*), aunque fue traducido al francés como “De l’intégration”. Como lo dice él mismo en su propio planteamiento: “¿hacia qué lado debemos dirigir nuestras miradas para descubrir, en el aspecto fragmentario de nuestra existencia, una orientación hacia el todo? El menor pedazo de barro despierta en el pensamiento la idea del vaso intacto; cada fragmento es descifrado en espíritu a partir del conjunto. ¿Nuestra existencia humana será la excepción de esta regla? ¿Llegará a persuadirnos de que, bajo su aspecto fragmentario, ella misma es el todo? Si cedemos a esta persuasión, ¿no será más bien que nosotros habremos perdido el sentido del fragmento mismo y que nos habremos resignado al absurdo?”⁷⁸. Eso resalta la importancia del ícono, que en su fragmentariedad nos da la percepción de la totalidad. A la hora de buscar el sentido, el ícono-fragmento nos puede revelar el sentido del todo que buscamos comprender. Es significativo que hayan traducido el título de la obra de von Balthasar no como “El todo en el fragmento”, sino como “De la integración”. El presentar el todo en el fragmento es la metonimicidad, propia del ícono, y la integración es otro nombre que en la actualidad (por ejemplo, en teoría de sistemas) se ha dado a la analogía. La analogicidad es integración, la cual se realiza por la fuerza de la iconicidad que está aparejada a la misma noción de analogía. Hay un piélago de analogía e iconicidad en nuestra teología.

6. Jesús como ícono del Padre y el hombre como ícono o imagen de Dios

Pues bien, Jesús era el ícono de Dios (el *eikon*, εἰκών). Así, cuando Felipe le dice: “Muéstranos al Padre”, Jesús le responde: “Tanto tiempo

78. H. U. von Balthasar, *De l’intégration. Aspects d’une théologie de l’histoire*, (Trad. cast. *Teología de la historia*, Guadarrama, 1970 y Encuentro, 1992), Bruges: Desclée de Brouwer, 1970, p. 12.

hace que estoy con ustedes, y no me conoces”. Esa sería una respuesta errónea si no fuera porque estaba aludiendo a la iconicidad perfecta que mantenía respecto de Aquel que lo había enviado. Cada gesto de Jesús era un ícono de lo que él era, de su misión. Y así espera que cada cristiano sea un ícono que lo dé a conocer a sus hermanos. Cosa sumamente difícil, si no se atendiera a que él mismo prometió a su Espíritu Santo para que lo ayudara a hacerlo.

Para San Buenaventura, la persona es relación, respecto, aspecto pero orientado: “Persona est ad alium”⁷⁹. Se busca la persona en la mirada, en la escucha, en la relación de afecto; se busca su rostro. Si Jesús fue el ícono del Padre, el que en su rostro, en sus acciones y gestos revelaba al Padre, el prójimo es el ícono de Jesús. Encontramos el rostro de Jesús en el rostro del prójimo, y en él encontramos, por consiguiente, el rostro de Dios. Si la vista era peculiar de la cultura griega, y la escucha de la judía; y por lo tanto el griego buscaba ver el rostro, mientras el judío lo evitaba, y se atenía más bien a la escucha, Marianus Müller ha sabido conjuntar ambas cosas en su expresión “el rostro que escucha”⁸⁰, que es el del cristiano, o debe serlo. La huella, el vestigio, la imagen o el ícono que Dios ha dejado en el hombre es el ser persona. De todas las creaturas terrestres sólo él es persona. Ése es el rostro de Dios en ella, y es el rostro que debe ver en el prójimo, el ser personal, reconocerlo a él y reconocerse en él como persona.

Santo Tomás da una gran importancia al hombre imagen de Dios para su teología, en especial para su antropología filosófica. El hombre, al ser imagen de Dios, conoce a Dios en sí mismo y, al hacerlo, se ayuda a acercarse a su modelo o ejemplar. Y como Cristo es la imagen perfecta de Dios, el hombre realiza esa *imitatio Dei* al efectuar una auténtica *imitatio Christi*. El propio Santo Tomás, sólo que de una manera acorde a su intelectualismo, tiene la imagen del hombre como confín de los seres, esto es, “la fronteridad del hombre. Él es confín entre dos mundos, cual horizonte separador, anclado está en dos aguas, precisamente porque siendo carne y sangre puede conocer a Dios; porque posee un deseo no vano de verle como es, en su carácter de causa del resto y en su esencia misma. Esta simultánea inmersión del alma en la

79. S. Buenaventura, In *I Sententiarum*, d. 9, a. un., q. 2, solut. 3; I, 183b.

80. M. Müller, *op. cit.*, p. 130.

carne como forma que es del cuerpo y a un tiempo en el mundo inteligible, esta necesaria presencia en el cuerpo y a la vez al objeto más noble de su inteligencia: Dios, esto constituye la dolorante bitensión existencial del hombre”⁸¹. El objetivo que guió a Dios al dejar su imagen en el hombre fue tener diálogo con él: “Dios al crear al hombre le quiso imagen viviente suya, prolongándose a sí mismo de alguna forma en él, en él reflejándose, y a él teniéndole delante como para dirigirle permanentemente su palabra”⁸². Pero no tiene, como las creaturas infrahumanas, solamente el vestigio o la huella de Dios, sino mucho más, la imagen: “Imagen implica no una semejanza cualquiera entre dos seres, sino una específica o según algún elemento propio de la especie; no una igualdad sino una analogía, proporción o conveniencia entre dos seres: relación de expresividad original de uno de ellos (imagen) a otro (ejemplar)”⁸³. La imagen es pues analógica, es iconicidad, es una conveniencia proporcional entre el ejemplar y su imagen.

Además, donde más se muestra la iconicidad es en que la imagen está en la línea de la *species* escolástica, o del *verbum*, que es el ícono más perfecto, ya que no es más que la misma forma de la cosa pero con otra existencia no material sino intencional o psíquica. Sólo que aquí la forma de Dios se da por esencia en Jesucristo, y en el hombre sólo por participación. Y en el hombre guarda analogicidad, ya que no es igual o consubstancial con él, como Jesucristo, sino sólo según algunos aspectos. No en aspectos materiales o corpóreos, que son demasiado humanos, sino en el aspecto más inmaterial: la mente. “Junto a este aspecto de la imagen por proporcionalidad Santo Tomás ha afirmado que el aspecto de la analogía o conformación es más esencial: el hombre es imagen cuando actúa su capacidad de Dios, conocimiento y amor, conociéndole y amándolo en acto, reproduciendo en sí su ejemplar donde ser-acción-conocimiento se identifican”⁸⁴. De modo que el hombre se iconiza con Dios, es más su imagen cuando pone en acto esas potencias por las que se parece a él, de conocimiento y voluntad. Sobre todo cuan-

81. O. González de Cardedal, *Teología y antropología. El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás*. Madrid: Ed. Moneda y Crédito, 1967, pp. 79-80.

82. *Ibid.*, p. 86.

83. *Ibid.*, p. 88.

84. *Ibid.*, pp. 90-91.

do se esfuerza por conocer y amar a Dios y a su prójimo. En esos momentos reproduce con más perfecta iconicidad a su modelo.

7. Envío

La mirada del otro, como nos ha acostumbrado a verlo Emmanuel Lévinas, es lo que mejor puede conducirnos a nosotros mismos y al Trascendente. Es el camino para salir de nosotros y para no perdernos en la exterioridad. Se muestra como un ícono, que alumbra el sendero. Pero también puede ser un ídolo que lo oscurezca y nos desvíe de él. Es por ello necesario salir de nosotros mismos, esto es, del egoísmo, del narcisismo, hacia la donación, hacia la caridad. Ella es el verdadero símbolo. Si el símbolo es lo que junta dos pedazos para que de uno se pueda acceder al otro, ella es la que hace pasar al otro lado, de la inmanencia a la trascendencia. Tanto la del otro como la del Otro.

Capítulo IX

Eugenio Trías y Hermes: límites, analogía y mestizaje

1. Vínculo

En los anteriores capítulos hemos hablado del símbolo, del ícono y del ídolo. El presente desea ser, en su primera parte, un diálogo con Eugenio Trías, a propósito de su rico y sugerente libro *La edad del espíritu*, y además un desarrollo, a partir de él, de ciertos temas. Sobre todo del tema de la analogicidad que se encuentra en la espiritualidad o religiosidad medieval, vista desde el *pensamiento del límite* de este autor. A mí me parece que ese pensamiento busca algo muy semejante a lo que yo denomino para mí mismo el *pensamiento analógico* o *pensamiento de los límites de la igualdad y la diferencia*. Ahora que nuestro pensamiento filosófico actual se encuentra tan distendido entre una y otra, es cuando más se necesita esta analogicidad para encontrarles sus límites. Por eso ensayaremos una propuesta de vuelta a esa edad de la analogía que fue el pensamiento medieval, no para repetirla, sino para recuperarla, de modo que podamos superar la fijación en la univocidad y en la equivocidad de la que ha adolecido nuestra cultura por falta de analogismo.

También puede llamarse pensamiento de co-participación, de síntesis, que trata de hacer una especie de hibridización o mestizaje de esos extremos que se tocan en un límite, sin fusionarse o devorarse mutuamente, sino guardando sus proporciones. Como lo que se hizo en la época colonial americana, sobre todo en el barroco. Esto del mestizaje es una metáfora muy útil para hablar de lo analógico. Por eso, en la segunda parte, intentaré desarrollar esa analogía metafórica del mestizaje, sobre todo en relación con Hermes, para aplicarlo a la hermenéutica.

2. La vuelta a la edad del espíritu

En su libro *La edad del espíritu*⁸⁵, Eugenio Trías se da a la tarea de hacer una historia del espíritu, al modo de Hegel, sólo que del espíritu religioso. Parece que después de la edad de la razón, de la ciencia y del análisis, llegamos a un cierto despertar del espíritu, a una edad del espíritu, cuyo proceso ha recorrido la historia y es lo que se narra aquí. En esa epopeya del espíritu religioso, que camina a través del tiempo, Trías trata de enmarcar varios fenómenos en ciertas categorías, y va poniendo diversos avatares o azares del destino en el que se despliegan.

Así, ese espíritu de la religión, de lo religioso, se va encarnando en diversas manifestaciones peculiares a cada época. Son momentos trazados por su devenir, por su paso. Trías los va siguiendo, o tal vez incluso los va recorriendo él mismo, reviviéndolos en su experiencia, hasta llegar a la actualidad, en la que se plantea más bien el futuro del espíritu, de la religiosidad; no proclama ningún fin de la historia ni un término de este proceso, sino algunos derroteros por donde parece que va a seguir.

Tal es la magna empresa cognoscitiva de Trías en esta obra. De ella quisiera recuperar sólo algunos hitos. Hay varios de ellos que me han llamado la atención, y que me estimulan a seguirlos; por ejemplo, la época romántica, de tocar el inconsciente y el sueño, de despertar el idealismo y la bruma de lo irreal por meramente pensada. O también la época del helenismo, compañera del cristianismo primitivo, en la que la Gnosis hizo su estrago, que, sin embargo, despertó a muchos al deseo del conocer los misterios, desde el mismísimo Juan el Evangelista, dando con ello lugar a la distinción de una gnosis auténticamente cristiana y una gnosis espúrea.

Pero no. Me centraré en una época en particular, porque sobre ella el libro de Trías me ha desatado numerosas reflexiones que me interesa coleccionar y tratar de poner en orden. Es la época que coincide fundamentalmente con la Edad Media, que corresponde a la séptima categoría, la de la consumación simbólica. Me había atraído mucho el reflexionar sobre la época anterior, la del helenismo, que es preponderantemente her-

85. Barcelona: Ensayos/Destino, 1994.

menéutica, centrada en la interpretación que se hace en esa época tan amiga de Hermes Trismegisto, como lo será después el Renacimiento. Pero prefiero reflexionar sobre esta época medieval, que Trías caracteriza curiosamente como viviendo la experiencia del límite, del encuentro del hombre y el mundo, del lenguaje y el ser.

Para él, el símbolo está colocado en el espacio limítrofe de lo sagrado y del aparecer. Dice: “El acontecimiento simbólico se asienta en ese *limes* en el cual tiene lugar el posible encuentro entre lo sagrado y el mundo, o entre las hierofanías y el testigo. Ese espacio limítrofe y fronterizo constituye el lugar mismo en el cual el símbolo puede al fin constituirse como tal símbolo, como genuino *sym-balein* (o encaje y coincidencia de sus dos partes, simbolizante y simbolizada)”⁸⁶. Según Trías, esa Edad Media es una época simbólica, que implica el ocultamiento *sym-bálico*. Se pone en el límite de lo categorial y de lo trascendente o trans-categorial. Es, por lo mismo, el lugar y el tiempo de la analogicidad, de lo analógico. Nos da un verbo “ser” que trasciende el concepto que de él nos formamos. Atributivo y existencial, o atributivo porque existente, pues sólo porque designa el *esse* o existir, puede ser cópula predicativa. Se trata de una transcendencia que traza el límite, la mediación. “En el límite —explica Trías—, en la frontera, la parte simbolizante y la parte simbolizada llegan a co-incidir. En ese límite del mundo, o en ese *limes* entre el mundo y el cerco de lo sagrado, se produce la doble ‘reconversión’ del testigo en sujeto fronterizo y de la presencia-ausencia de lo sagrado en hierofanía propia y específica de esa frontera del mundo. En su conjugación se especifica un ente que debe llamarse *fronterizo* (o *ser del límite*). Pero tal ente no es conmensurable al concepto que sobre él pueda formarse. Lo desborda y lo trasciende. No es, de hecho, un ente sino un *ser*, el *ser mismo* (*autó to ón*, como decía Parménides). O es *ser*, *einai*, *esse*, en forma radicalmente verbal y existencial”⁸⁷. Por eso es analógico, y no unívoco ni equívoco, porque desborda su conocimiento, pero a la vez lo sujeta y retiene lo que se puede alcanzar a conocer, sin perder la conciencia de que mucho se le queda fuera, ignoto, en el misterio.

En este caminar del límite, tienen para Trías una importancia crucial

86. *Ibid.*, p. 347.

87. *Ibid.*, p. 355.

San Buenaventura de Bagnorea y Santo Tomás de Aquino, el primero con su *Itinerario de la mente a Dios*, el segundo con sus cinco vías para llegar al conocimiento del Absoluto. En todo ello se da una resonancia *sym-bálica*: “Tomás de Aquino expresó esa resonancia con el término *analogía*. Uno y otro son aná-logos en razón del carácter trascendental y trascendente del ser en el cual co-inciden. Tal ser no es el ser meramente *lógico* del orden categorial. Tampoco es el puro ignoto (=x) del ‘más allá’ (del ser y de su negación), con su cuota de equivocidad, como sucedía en el eón místico. Ahora el ser es *fronterizo*. Es un genuino existir fronterizo o *ser del límite* en el que la parte simbolizante y lo que en ella se simboliza, lo mismo que el testigo y lo sagrado, *se resuenan* de forma *sym-bálica* en el modo de la analogía. Las célebres pruebas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino (las ‘cinco vías’) son propias y específicas de este eón fronterizo”⁸⁸. La argumentación tomada en esas vías es, según Trías, fronteriza; lo divino se presenta por medio de ciertas señales. Abre un espacio hermenéutico, con una racionalidad analógica, que hace pasar de ciertos *fenómenos* de este mundo a la realidad *noumenal* del ser del Absoluto. Hay una condición existencial y amorosa de la cópula *sym-bálica*. “Se revela esa existencia *fronteriza*, de carácter copulativo y unitivo, que alcanza su metáfora cordial en la trama argumental de una historia de amor-pasión. Se descubre, asimismo, el ‘órgano’ y la fuente gnoseológica en la que ese acontecimiento simbólico se produce: el ámbito limítrofe y fronterizo de la Imaginación creadora, de la cual surgen los símbolos (formas y aconteceres simbólicos)”⁸⁹.

Un momento hermenéutico muy denso en la Edad Media fue, según Trías, el de Joaquín de Fiore. Su lectura rebasaba la exégesis usual, es decir, literal, anagógica, alegórica y tipológica, del texto bíblico, y trataba de leerlo según el Espíritu. “Pero de esa exégesis intratextual no extrae formas alegóricas sino sugerencias relativas a la profecía que determina toda su orientación exegética: la que anuncia el advenimiento del tercer *status*, el Espíritu, prefigurado ya en algunas de estas figuras”⁹⁰. Con el abad calabrés la hermenéutica abandona la metáfora y se despla-

88. *Ibid.*, p. 363.

89. *Ibid.*, p. 366.

90. *Ibid.*, p. 372.

za a la metonimia. “El espíritu imparte gracias, o se manifiesta en dones. En él se revela el carácter difusivo del *Summum Bonum*, de Dios como Esencia del Don, o como Agape. Pero sólo de forma *metonímica* alcanza a materializarse”⁹¹. De hecho, el Espíritu es metonimia, en cuanto abre con sus gracias o dones las inteligencias para comprender y —creo que le falta decirlo a Trías, y yo lo añadiré— los corazones para amar. También el Espíritu es metonímico porque es habitante del límite, ser limítrofe. “El lugar, *topos*, en el cual tal Espíritu unitivo y copular se instala es el ámbito de la ‘mediedad’, *limes* instalado entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. En ese *cerco fronterizo* tiene el espíritu su sede: verdadero *istmo* entre lo visible y lo invisible”⁹². Vemos que el testigo también es un ser limítrofe, que se beneficia de lo divino y lo humano por una suerte de alquimia espiritual.

Hay un repunte del neoplatonismo en la parte avanzada de la Edad Media, con una revitalización de la mística. De la metáfora se pasa a la metonimia, aunque en cierto modo se conjuntan. Como dice Trías: “De la *revelación* de la metáfora a través de una *razón analógica* que conjuga el cerco del aparecer y el cerco hermético se transita, a partir de ahora, a una *reflexión* sobre las condiciones espirituales de esa revelación. Entonces el Espíritu es atestiguado en sus efectos, a través de formas metonímicas. Mediante esas presencias se cobija y se resguarda. Obra, entonces, según su tendencia e inclinación connatural, espontánea. Ya que lo propio de El es ocultarse a través de esas figuras metonímicas”⁹³. Es la conjunción del éxtasis y de la razón, del balbuceo y de la palabra, otra vez mediante lo analógico, siempre mediante la razón analógica, que ama ocultarse. Es el rejuego de la imaginación creadora y la razón estructurante, de lo imaginario y lo conceptual, inclusive de lo emocional y lo intelectual. Por eso se pasa de una mística sensual y visionaria a una mística especulativa y sapiencial, la de los grandes místicos del Rhin, como Eckhart, Taulero, Susón y Ruysbrœck. Pero aquí se conjuntan el Verbo y el Espíritu, el contenido significativo de la palabra y el hálito o aliento afectuoso con que se dice y se pronuncia; a diferencia de Trías, creo que no se acaba la metáfora para dar paso a la metonimia,

91. *Ibid.*, p. 376.

92. *Ibid.*, p. 377.

93. *Ibid.*, p. 400-401.

sino que aquí concuerdan una y otra (la metáfora y la metonimia), por virtud de una fuerza analógica que las domeña, lo platónico y lo aristotélico llegan a hermanarse. Es Eckhart, en el siglo XIV, que enriquece la noción de analogía de su venerado hermano de hábito Tomás de Aquino, y la despliega como una analogía ya no sólo metafórica ni proporcional, sino como una analogía metonímica, de sobreexcelencia, rayana en el discurso negativo del ser y de la nada, de la unidad y la dispersión, pero siempre conservada como analogía en sí misma. En esta potenciación de la analogía de la metáfora a la metonimia, de lo múltiple hacia lo uno, de lo disperso hacia lo unido, de lo exterior o aparente hacia lo interior o velado, se ve la humildad y la pobreza de la docta ignorancia. Esta docta ignorancia, como lo será en Nicolás de Cusa, es el mismo conocimiento analógico, una hermenéutica que sugiere y encubre, que abre y que cierra. Es el emigrar hacia el interior de uno mismo, la *scintilla animæ*. Es admitir que es mucho más lo que se desconoce que lo que se conoce en este ámbito (y tal vez en todos los ámbitos).

Pero no acepto la tesis de Trías de que en este momento el modelo aristotélico queda cancelado y sólo queda el modelo neoplatónico. Puede advertirse que ambos conviven. La argumentación de Trías es que ya no se da la estructuración intelectualista de demostraciones y deducciones acerca del ser de Dios, como antes se hacía. Pero queda la utilización del discurso; y, aun cuando es teólogo negativo, Eckhart hace un uso muy notable de la analogía tomista, sólo que dando predominio a ese aspecto de distancia infinita o supereminencia que se contiene en ella misma. Con todo, está inviscerada en sus grandes intuiciones, y ellas se dan al socaire de la poderosa argumentación de tipo aristotélico que se encuentra en sus tratados y en la propia estructura de muchos de sus sermones. Por eso a nosotros nos parece llegar a ver que aquí el Verbo convive con el Espíritu.

Algo que desde Aristóteles marcó el descubrimiento de la analogía fue la prioridad de la causa final. La causa final se hace presente en el discurso de Trías señalando que Dios mismo se plantea como causalidad final o teleológica y que usa o “necesita” de la comunidad para alcanzarse a sí mismo como causa final o entelequia. Tal vez yo corregiría un poco la expresión de Trías y sostendría que se debe decir que Dios “*quiere*” necesitar a esa comunidad de testigos para autoposeerse, aun-

que más bien es para autodonarse. Trías explica: “Se despliega así lo que genialmente había anticipado Escoto Erígena al marcar la distinción entre la ‘naturaleza creadora increada’, o Dios previo a la creación, y la ‘naturaleza no creadora e increada’, o el Dios que descansa en el ‘sábado’ en el cual reintegra en y para sí la *comunidad* del retorno, o comunidad espiritual. En ese Dios concebido como *causa final* Dios se transforma internamente en Tercera Persona, en Espíritu, alcanzando así su propia e inmanente perfección”⁹⁴.

En ese rejuego del Verbo y el Espíritu se supera la síntesis clásica de las fuentes del conocimiento que llevaron al encuentro espiritual-simbólico. Ya no se da por una parte la imaginación y por otra lo inteligible, como tampoco se da por un lado la metáfora y por otra la metonimia. Ambas se reúnen en el ámbito de la analogía, que es *sym-bólica*, que une el significante y el significado, aunque sin perder la advertencia de su limitación. “El órgano imaginativo promovía una conjunción y *convenientia* entre la intuición sensible de lo sagrado y su comprensión inteligible, o entre los efectos de lo sagrado y la Causa que de éstos podía deducir una inteligencia capaz de sensibilizarse. Una ‘razón analógica’ podía justificar esa mediación o nexo entre efectos y causas, o entre vestigios, signos sensibles e imágenes y sus principios causales”⁹⁵.

Ya el testigo abandona el alejamiento que daba la infinita trascendencia de Dios, que hacía al testigo sentirse como un equívoco, con un Dios equívoco. Pero esta unidad vuelve a romperse, y es como surge el Renacimiento, el inicio de la modernidad, con el cúmulo de consecuencias que acarrea. Predomina el Espíritu, la metonimia, y entonces el vínculo entre lo sagrado y el mundo, entre el testigo y la divinidad, ya no se da por la imaginación simbólica, que busca correspondencias, sino por la imaginación creadora. Por eso concluye Trías: “Tal es el mundo al que suele llamarse, dentro del marco de la cultura europea occidental, Renacimiento. En él el símbolo, sustentado en la *imaginación creadora*, órgano del ‘alma del mundo’, constituye el lugar mismo de revelación y juntura de todos los estratos de lo real, o entre macrocosmos y microcosmos. Una corriente general de *simpatía*, o un dinamismo espiritual

94. *Ibid.*, p. 404.

95. *Ibid.*, p. 409.

materializado en la *physis*, permite descubrir las ‘claves hermenéuticas’ mediante las cuales puede configurarse el mundo humano o la ciudad de los hombres según los principios del *espíritu*”⁹⁶.

Símbolo, metáfora y metonimia, Verbo y Espíritu, la analogía que reúne y sin embargo separa, que busca identificar y acaba distinguiendo, diferenciando; sin borrar nunca, ni del todo, las diferencias, pero llevando a lo alcanzable de la unión.

Esto es lo que nos ha propuesto Trías, y es bienvenido. Aunque he discrepado en algunos puntos de sus interpretaciones, acepto lo general de su exposición. Es la obra de la razón simbólica y analógica, que ayuda más a unir que a separar, pero respetando la distancia innegable que hay. Como las neuronas en el cerebro, durante la *synapsis*, lo hacen funcionar sin llegar a tocarse, la analogía une sin perder la separación, en el límite en el que los trozos del símbolo se tocan, y con eso basta; iguala sin hacer perder la diferencia, y con ello es suficiente; enriquece con el conocimiento fontal y proyectivo que sólo puede darse en el límite. Y allí nos hemos encontrado, Trías y yo, en mi lectura limítrofe de su texto, en la ambición retributiva y generosa que nos hace desbordar el límite con solamente tocarlo.

3. Hermes y la hermenéutica

Aprovechando la puesta en escena, hecha por Trías, del espíritu analógico de la época medieval, yo quisiera retrotraer un poco la historia de la analogía hasta la edad antigua; inclusive, a través de ella, llevarla a los tiempos míticos, para, desde allí, entroncar la hermenéutica con el cristianismo y con el medioevo. Es una pequeña contribución a esa historia del analogismo que él tan bien encuentra en la época medieval. Es también una invitación a rellenar las otras lagunas de dicha historia, y, sobre todo, a traerla a la actualidad, a nuestro tiempo, de una manera también analógica, en parte mítica, en parte histórica, con una tempora-

96. *Ibid.*, p. 412.

lidad en parte historiografiada, y en parte recreada, reinventada.

Se ha querido negar que “hermenéutica” venga de “Hermes”⁹⁷. Pero la etimología, por forzada que parezca, es muy rica en contenido y en evocaciones. Hermes es el dios intérprete, tanto mensajero como traductor de los dioses. Es bueno para encodificar y para decodificar, bueno para hablar y bueno para entender, bueno para emitir y para recibir; por tanto, bueno para comunicar, en una comunicación de ciclo completo. Es hábil con la palabra, buen orador y buen entendedor; sutil — sobre todo sutil — para interpretar. Tal vez lo más importante es que es un dios doble, dual, ambiguo, o, si se quiere, mestizo. En efecto, es hijo del dios Zeus y de una mujer terrenal, la ninfa Maya⁹⁸, fruto de amores prohibidos, de bastardía; en todo caso, en parte humano y en parte divino en su origen, lo que le hace conocer ambas dimensiones. Ese mestizaje le da la habilidad de ver las dos caras de la moneda, el entender los dos lados de la realidad.

Es dios de la astucia. Crea la escritura y las artes, es engañador y se dedica al comercio (de ahí lo *mercantil*, por su otro nombre, Mercurio). Mercado y merced, mercenario y mercedario, pues no sólo es interesado, sino que también es generoso, bondadoso, y se apiada fácilmente. (Tiene el principio de “caridad” que se requiere para comprender, para interpretar). Al poco rato de nacido — pues nace ya adulto; o, por lo menos, haciendo cosas de adulto —, engaña y roba a su hermano Apolo el rebaño de bueyes; les pone zapatos al revés, y su hermano sigue las huellas en sentido contrario. Así como es dios de los comerciantes o mercaderes, también lo es de los ladrones. Igualmente lo es de los pastores.

No tiene reino o dominio propio, por eso hubo que darle la tierra de nadie, como la de los caminos, y especialmente los cruces, las encrucijadas, y, todavía más, los límites. Allí tenía costumbre de aparecerse a los viajeros. Es un dios, pues, de los límites; y allí es donde manifiesta más a las claras su ambivalencia; pues, si se coloca en los límites, puede mirar a ambos lados. Se empotra o encabalga en las cercas y puede ver los dos terrenos, estar en los dos lugares.

Y esto es por lo que la hermenéutica se coloca en el encuentro de

97. Cf. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 1989 (2a. ed.), p. 5.

98. Cf. F. Morábito, “Hermes”, en el mismo, *Los pastores sin ovejas*, Conaculta - Eds. El Equilibrista, 1995, p. 170.

hombre y mundo, de cultura y natura, de lenguaje y ser. Pero no como hacen algunos hermeneutas, que cercenan esos dos elementos, y siempre a favor del hombre, de la cultura y del lenguaje, y en detrimento del mundo, de la natura y del ser. Da la impresión de injusticia. Siempre el hombre acaba devorando al mundo, la cultura mata a la naturaleza y el lenguaje se come al ser. ¿Por qué uno ha de destruir al otro? Se trata de un encuentro de ambos, y no puede el uno acabar con el otro, so pena de acabarse él también. La hermenéutica, bajo el signo de Hermes, nos muestra que nada hay tan natural que no tenga algo de cultural, pero también, a *pari ratione*, no hay nada tan cultural que no tenga algo de natural, que no muestre la raíz esencial de la cultura anidada en la razón humana natural. Porque el hombre es, ya de por sí, dual y paradójico: al tener como naturaleza la razón, que hace cultura, es por naturaleza cultural.

Hermes es dual: es el creador de las artes, esto es, de la cultura; pero también es el guardián de la naturaleza, de lo natural, como pastor suyo; hace que se respete lo natural, brinda aquella idea cara a los griegos, de que lo artificial tiene que ir en la misma línea de lo natural, promover la naturaleza, no atacarla. Por eso tenía un gran “poder para ensanchar los límites sin alterar la naturaleza intrínseca de las cosas”⁹⁹.

Hermes se sitúa en los límites. En el límite en el que se tocan el hombre y el mundo, el lenguaje y el ser; por eso puede conocerlos a los dos, al lenguaje y al ser, sin que el lenguaje omnívoro devore al ser, a la realidad, no puede dejar que el subjetivismo se imponga prepotente a la objetividad. Por eso no es cierto que la interpretación carezca de fundamentos. Deja lugar para una fundamentación en el ser, es una hermenéutica que convive con la ontología, con la metafísica. Tal vez no se trata de los fundamentos que pedía la Ilustración, pero sí unos fundamentos más sobrios, como los de los griegos, en especial Aristóteles. Fundamentos analógicos.

Y es que Hermes es el dios de la analogía. Es mediador, sintetizador. Une en vez de separar. No desecha sin más, sino que procura acoger. Así acoge el ser, tan desechado, y le supedita el lenguaje. Así une la ontología con la filosofía del lenguaje, sin rechazar esa metafísica que muchos

99. *Ibid.*, p. 174.

quieren hacer desaparecer. Concilia, y por eso es mediador. Se yergue con su cordero al hombro, con un dejo de Buen Pastor del Evangelio, como un antiguo Pastor Celestial. Y también es patrono de los médicos. Sabe curar, reparar, reconstruir, no sólo desconstruir y negar. Supera el nihilismo después de haber pasado la aniquilación, como un fénix. El veneno no lo podía matar. Hacía a los médicos reconocer los síntomas, los signos, interpretar la enfermedad y el remedio para su curación.

Hermes, dios de las dualidades, es al mismo tiempo apolíneo y dionisiaco. Ni sólo apolíneo ni sólo dionisiaco. Se coloca más allá de Nietzsche. Ahora, tras mucho tiempo de despotismo de lo apolíneo, los hombres buscan refugiarse en lo dionisiaco desbocado. En la orgía. Pero recordemos el lecyto griego, aquel vaso en el que se representa a la hierofanta, a la bruja, hermética, que conoce el camino de la orgía, tanto el de ida como el de vuelta. Se la representa, callada, trazando una línea con un bastón. Es para marcar el camino al que amenaza con perderse en la experiencia orgiástica. Le pone límites, le traza la vereda. Así como el maestro budista golpea al discípulo con su vara de bambú, para orientarlo, así la hierofanta hermética le traza la línea de límite y de sentido, de las dos cosas. Para que no se pierda en un éxtasis desmedido, sin retorno. Por ello los hermeneutas tienen que saber trazar los límites, encontrar los caminos.

Así la hermenéutica, como figura de Hermes, debe recordarnos la medida, la virtud (*areté*), la prudencia (*frónesis*). Es un dios de *eufrosine*, de prudencia, sagaz y (co)medido al mismo tiempo. De su filiación de Hermes, hermética, la hermenéutica se beneficia también por la función de límite que tiene, fusionador de elementos, sin que se pierdan o destruyan completamente el uno y el otro, lugar de encuentro. A veces “se va al límite”, tiende al infinito; pero sabe recuperar la finitud, limitar y delimitar el contexto. No en balde Hermes es el que conjunta, sin que pierdan sus diferencias, la explicación y la comprensión, la intuición abarcadora y la bisección analítica. Hermes, dios de los pastores, era como ellos, introspectivo (hermético) y dialogante a la vez; narcisista y extrovertido al mismo tiempo, esto es, dado a la reflexión y a la proclamación.

Hemos callado la semejanza de la figura de Hermes con la de Jesucristo. Pero, por supuesto, mucho mejor será mostrarla, pues en este úl-

timo se cumplía con plenitud el mestizaje entre lo divino y lo humano, y el del macrocosmos y el microcosmos. En efecto, Jesucristo es Dios y hombre, hijo de Dios y de María. Y también vincula al macrocosmos con el microcosmos, pues es igualmente el Logos, el Verbo creador, la razón de Dios y su Palabra que hacía, que creaba. Era microcosmos como todo hombre, síntesis de todo lo natural, pero él también de lo sobrenatural, de lo divino. Además, lo que en el hombre tiene más carácter de microcosmos es el intelecto, ya que puede hacerse de alguna manera todas las cosas; y, entonces, en Cristo es más completo y complicado esto, ya que, al ser el Logos, posee en sí mismo las ideas o razones ejemplares de todas las cosas, posee todo el macrocosmos germinalmente en su ser. Por eso es síntesis de macrocosmos y de microcosmos. Su mestizaje es avasallador, al punto de que, habiendo dado vida a los hombres, los hombres lo mataron, se entregó a la muerte por ellos, para que tuvieran vida. Jesucristo es el mestizo, el que se hizo uno de nosotros. Por eso, en verdad, en una verdad muy profunda, Jesucristo es el análogo, la analogicidad, la clave escondida de la analogía. *Logos* que es *aná-logos* y *diá-logos*. Es la Palabra, el lenguaje, que crea el mundo, que produce ser. No el lenguaje que devora al mundo, que aniquila al ser. Es el único hermeneuta perfectamente ontólogo, metafísico, que tiene palabras que ponen en el ser, y que además tiene palabras que dan vida a los hombres. Porque es Dios que dialoga con los hombres, que comparte y comparte con ellos.

Cuando San Pablo y San Bernabé, al estar predicando la buena nueva de esa Palabra viva que es Cristo, van a Listra, de Licaonia¹⁰⁰, y hacen un milagro, los pobladores de ese lugar creen que son dioses. Y de inmediato dicen que Pablo es Hermes, porque es el que habla, y que Bernabé, por su elevada estatura y majestuosa apariencia, debía ser Zeus. Pablo es confundido con Hermes por su función de transmitir la palabra. En el cristianismo la hermenéutica fue proclamación antes que interpretación. Pero pronto reunió ambos aspectos. Un autor pagano, ya en tiempos del cristianismo, Marciano Capella, casa a Hermes con la filología, esto es, a la hermenéutica con el análisis crítico de los textos.

100. Cf. Hechos de los apóstoles, 14, 8-20.

101. Cf. M. Beuchot, "Filología clásica y hermenéutica", en E. Cohen (ed.), *Aproximaciones. Lecturas del texto*, México: UNAM, 1995, pp. 60-61.

Lo hace en su libro *De nuptiis Philologiae et Mercurii*¹⁰¹. Esto sirve ya de enlace entre el mundo pagano y cristiano, entre el mundo antiguo y el medieval. El era cartaginés y del siglo V, igual que San Agustín, el gran hermeneuta del cristianismo, maestro de analogismos.

4. Síntesis: mestizaje y analogía

En los momentos actuales de nuestra historia es cuando más se necesita un espíritu analógico, que vaya más allá de la letra, pero que conserve el espíritu de la misma, que no niegue por completo la literalidad, que no la traicione. Ahora que se busca tanto el pluralismo, cultural, político, filosófico, es cuando más se impone una actitud analogista, que ayude a ver lo más difícil del pluralismo, de los pluralismos, sus límites, sus aristas. Se necesita ser un pensador de límites, de los alcances (*skopos*) de las analogías. Para poder encarnar ese pensamiento analógico hace falta la intersección o interacción cultural, de diversos juegos de lenguaje y de diversos modos de vida. Hay que hacerse mestizo, participar y compartir con los demás, sintetizar lo valioso y potenciarlo hacia más allá. Casi me atrevería a decir que la analogía y el mestizaje son la condición de lo que nos espera, como lo era la *raza cósmica*, de la que hablaba Vasconcelos.

5. Apéndice. Réplica de Eugenio Trías: Metonimia y modernidad

He leído con sumo interés y respeto el comentario de Mauricio Beuchot a mi libro *La edad del espíritu*. Quiero ante todo dejar patente mi agradecimiento en relación al rigor y profundidad de su lectura de mi libro, y a los interesantes desarrollos que le ha suscitado en relación a la figura limítrofe del antiguo dios pagano Hermes, así como sobre Jesucristo. No me es posible, en esta breve nota, extenderme sobre el conjunto de cuestiones que su texto me ha suscitado, por lo que voy a ceñirme a una única cuestión (que Beuchot presentaba como objeción a mi interpretación

de la deriva del analogismo en la Baja Edad Media).

He de decir que mi libro, por su evidente tensión entre un esquema sistemático y un decurso histórico, debía plantear, ya desde los inicios del “otoño” de la Edad Media, el germen de una disyunción, que en la modernidad es patente, entre la mediación simbólica conseguida por vía analógica en el pensamiento clásico de la escolástica, y la *ocultación* de la misma en plena modernidad.

Y en este punto me resultó muy conveniente adoptar la distinción canónica entre metáfora y metonimia. Esta última podía ser reveladora de una existencia que se mantiene en estado de repliegue, o de retiro, pero que desde su espacio sellado sigue surtiendo efectos de sentido. Por esta razón me era necesario ir presentando fisuras en la síntesis fugaz, y emocionante, de metáfora y metonimia que en la filosofía clásica del siglo XIII se opera.

Y es que, a diferencia de las interpretaciones más comunes, yo he querido en mi libro entender la modernidad como tiempo de ocultación del simbolismo (y no, como suele decirse, de su resquebrajamiento destructor). Sólo así me era posible explicar su inexorable retorno, al que doy el sentido (casi freudiano) de un “retorno de lo reprimido”. Un retorno que se produce con obvio desplazamiento.

Y así el simbolismo deja de operar en el imaginario *real* como ámbito en el que se consuma la *religatio* (del testigo con lo sagrado), como sucede en lo que llamo *ciclo simbólico*, para retornar, sin embargo, en otros escenarios: en la *magia naturalis* (renacimiento), en el esoterismo y en el alegorismo (edad de la razón), en el arte y en la estética (era de la modernidad, desde Ilustración y Romanticismo hasta nuestros días).

Me importaba mucho interpretar como *ocultación* (de lo sagrado y simbólico) lo que, normalmente, se interpreta en términos negativos (de-sacralización, y consiguiente “secularización radical”; “des-encanto” del mundo a través de la “razón”, etcétera). Y para ello me era imprescindible, toda vez que el *lógos simbólico* parecía suplantado por el concepto moderno (cartesiano-galileano) de *razón*, salvaguardar, por vía metonímica, ese agente “espiritual” que, como es canónico en la doctrina trinitaria, se oculta precisamente en los efectos (dones) que tiende a impartir.

Por eso procuré, ya desde comienzos del siglo XIV, aproximadamen-

te, mostrar grietas entre metáfora y metonimia, o entre el *verbo encarnado* y el *espíritu*. Quizás por esoforcé acaso la mano en esta dirección en mi interpretación del Maestro Eckhart, como con buen tino me indica Beuchot en su nota. Pero me era imprescindible comprender en *unidad* fenómenos espirituales, religiosos y filosóficos, que operan ya en los orígenes de ese “otoño de la edad media” en la que la síntesis analógica, ciertamente, se resquebraja. Y sin embargo quería retener de esa quiebra el surgimiento de ese retoño del simbolismo que sería el espíritu.

6. Reflexión sobre la réplica del Profesor Trías

Se nos dice, pues, que ha habido una pugna entre la metaforicidad y la metonimicidad. En efecto, la metáfora, propia de la Edad Media, fue combatida por la metonimia, propia de la Edad Moderna. Claro que no se puede decir que todo en la Edad Media fuera metafórico, ni que en la Edad Moderna todo fuera metonímico; se trata de predominios. Pero lo interesante que nos hace pensar Trías es que faltó la unificación de ambos modos de pensar, y podemos lograrla ahora. El lado metafórico, que privilegia el sentido simbólico, y el lado metonímico, que privilegia el sentido literal. Juntar la literalidad y la simbolicidad, ya que con pura metáfora se nos diluye la racionalidad, y con pura metonimia se nos diluye la vida. Es cuando tiene que entrar la analogía, capaz de juntar los dos lados de la moneda, de juntar en el cerco o al límite los dos sentidos, de modo que no perdamos la capacidad del sentido literal en la hermenéutica, alcanzado sólo proporcionalmente, ni perdamos la capacidad del sentido simbólico, quedándonos en un mundo cientificista frío y sin contenido vital. La analogía de proporcionalidad impropia nos dará la metaforicidad; la de proporcionalidad propia y la de atribución, nos darán la metonimicidad. Así, con la analogía lograremos conjuntar apropiadamente (esto es, según la proporción que les conviene, proporcionalmente) el sentido literal y el simbólico, la metonimia y la metáfora.

Capítulo X

El humanismo cristiano como humanismo analógico

1. Vínculo

Tal vez un fruto de nuestras reflexiones anteriores sea tratar de reedificar algo. Y una cosa que se presenta como viable para hacerlo es el humanismo. Después de las críticas de Heidegger al humanismo, se ha pensado que todo posible humanismo ha quedado periclitado, se ha vuelto incumplible. Pero creo que es ahora cuando más se necesita abordar el tema. Sobre todo en una vertiente muy peculiar, en el doble sentido de particular y extraña, que es el humanismo cristiano. Aquí se cumplen y se aplican nuestras reflexiones sobre la iconicidad y la analogicidad, pues se nos muestra como un humanismo analógico-icónico. Veamos.

Lo primero que debe llamar nuestra atención es el mismo término de “humanismo”, que se va a calificar como “cristiano”, y después ver si esa conjunción de términos tiene sentido y cuál es. En efecto, hasta podría parecer contradictoria y paradójica la combinación de ambas palabras: “humanismo” y “cristiano”. Por eso hemos de ver lo que encierran en su concepto propio, para después ver las consecuencias de su unión¹⁰². Y, finalmente, atenderemos a la posibilidad del humanismo cristiano entendido de manera analógica, o como búsqueda de la realización proporcional de las potencialidades del hombre.

2. Algunos hitos de la historia de esta idea

Al escuchar el vocablo “humanismo”, inmediatamente acude a nuestro pensamiento aquel movimiento renacentista que, por oposición a la mentalidad teísta del medioevo, subrayó la alta dignidad del hombre.

102. Cf. V. Rodríguez, *Temas-clave de humanismo cristiano*, Madrid: Speiro, 1984, pp. 13 ss.

Personajes como Gianozzo Manetti, Juan Pico de la Mirandola y Fernán Pérez de Oliva, se empeñaron en resaltar la autonomía del hombre, a veces en contraposición con la teología. Esa teología inmediatamente anterior, de carácter clericalista, que promovía la resignación, la sujeción a las autoridades eclesiásticas y la fuga de lo terrenal¹⁰³. Se olvidaba o se pretendía ignorar que los valores de las realidades terrestres ya habían sido absorbidas por los Santos Padres y los mejores teólogos de la tradición cristiana. Asimismo, en la época se iba dando cada vez más una cultura más mundana y laica¹⁰⁴. Por ello los humanistas en realidad lo que trataban de hacer era compaginar el cristianismo con esa nueva situación. Y trataron de reunir cosas que en la Edad Media no se habían unido tan claramente, o al menos no tan fuertemente, como son la razón y la fe, la virtud natural y la sobrenatural, la cultura y la religión, la vida civil y la vida religiosa¹⁰⁵. En definitiva, se trata de resaltar al “hombre natural”, opacado por el “hombre espiritual” del medioevo.

Por eso es en el renacimiento cuando proliferan escritos, ya en forma de diálogo, ya en forma de discurso, acerca de la dignidad del hombre. Se daba a entender que la base del humanismo era este reconocimiento de la alta dignidad del hombre, una dignidad por encima de los otros seres del mundo y su semejanza con respecto al creador. A veces se llevaban las cosas al extremo; y, mientras que el pensamiento filosófico y teológico estuvo en la Edad Media centrado en Dios, ahora se veía centrado en el hombre. La semejanza con Dios que hemos señalado consistía sobre todo en el carácter de creador. El hombre se sentía creador de su entorno, dueño de las fuerzas naturales, valiente y arrojado para arrostrar nuevos descubrimientos geográficos, y en otros muchos campos de la ciencia. El conocimiento y la voluntad, la voluntad libre, se resaltaban mucho¹⁰⁶.

103. Cf. L. Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México: FCE, 1992, pp. 25-26.

104. Cf. E. González González, “Hacia una definición del término ‘Humanismo’”, en *Estudis* (Valencia), 15 (1989), p. 49.

105. Cf. E. García Estébanez, *El renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1987, p. 26.

106. Cf. A. J. Capelletti, *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Caracas: Alfadil, 1986, pp. 50-51.

Reconocer las creaciones del hombre, era de alguna manera la consigna; exaltar los logros de la humanidad, que crecía, anticipándose a la idea un poco posterior de progreso. Dentro de esta veneración por las creaciones humanas, hacía falta recuperar las grandes obras del hombre, las grandes acciones y los grandes pensamientos. Por eso tuvo tanto éxito el cultivo de la historia, de la historiografía, en la que se exaltaban las acciones de los griegos y romanos como época luminosa, y se contrastaba con la época medieval, que era la edad de las tinieblas. No sólo en la historiografía, también en el ámbito del pensamiento, se trató de reunir o recuperar las obras inmortales de los escritores clásicos, y con ello tuvo un gran auge la filología. Se cultivaron las dos lenguas admiradas, el griego y el latín. Sobre todo el latín, cuya gramática fue tomada muy en cuenta para efectuar la de las lenguas vernáculas. A estos estudios de los clásicos, de su lengua, de su literatura, de su historia, se les llamó *literæ humaniores*, esto es, letras más humanas, por contraste con la escolástica, que estaba más centrada en la letra divina, por la teología. Los que cultivaban esas letras humanas eran llamados humanistas, para diferenciarlos de los escolásticos, apoderados de las universidades. Los humanistas buscaban los colegios o las cortes, dejando un poco de lado las universidades, y estudiaban no tanto los logros del pensamiento teologizante, sino los logros del pensamiento humano. Tuvo en muchos momentos acres enfrentamientos con la escolástica. Aunque muchas veces combinó ambos tipos de pensamiento¹⁰⁷.

Dado este relieve de lo humanista sobre lo teológico, con el correr del tiempo quiso hacerse que “humanismo” fuera sinónimo de “oposición a la religión”, como se trató de hacer en el siglo XVIII, en algunos de los ilustrados, por ejemplo, Voltaire, y en el siglo XIX, cuando Feuerbach y Marx llegan a decir que el humanismo sólo es posible a condición de que muera la religión, es decir, o Dios o el hombre, no los dos. Y se decreta la muerte de Dios, cuyo cumplimiento grita Nietzsche. Pero muchos de los epígonos nietzscheanos no se contentan con eso, y hablan de la muerte del hombre, de la imposibilidad del humanismo, como lo hace Heidegger.

107. Cf. E. González González, *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, Valencia: Generalitat Valenciana, 1987, pp. 159-165.

3. Estado actual de la cuestión

Por eso ha parecido a muchos que hablar de un humanismo cristiano es imposible por contradictorio. Ya sea porque consideran que ningún tipo de humanismo es ya posible, tras la muerte del hombre, del sujeto; ya sea porque consideran que mucho menos es posible un humanismo que sea cristiano, después de la muerte de Dios.

Comencemos por ver las razones que se aducen para declarar imposible el humanismo en la actualidad, dada la muerte del hombre. Heidegger plantea tres enemigos irreconciliables, que son la metafísica, el humanismo y la técnica. Él había tratado de defender la metafísica, pero dice que si vence el humanismo o la técnica, la metafísica tiene que morir. ¿Por qué muere la metafísica si vence el humanismo? Porque, al contrario de lo que se cree, el humanismo es un concepto absurdo, expresado con dos términos que son contradictorios, a saber, la idea de que el hombre es animal racional. Esto, dice Heidegger, es contradictorio, porque animal se opone a racional, y el hombre, si es racional, de ninguna manera puede ser animal. La animalidad y la humanidad se contraponen como el instinto y el pensamiento, el logos. Por eso, también a pesar de que no se es consciente de ello, añade Heidegger, el humanismo es en realidad barbarie, porque esas fuerzas instintivas de la animalidad acabarán por derrocar a la racionalidad. Y también, a pesar de que la gente no se percata de eso, el humanismo tenía que ser irreligioso, o antirreligioso, por lo mismo que exaltaba las capacidades del hombre que habían de contraponerlo con Dios; y, sobre todo, por conducir al nihilismo¹⁰⁸. Aquí nos parece que Heidegger labora sobre una falacia, una falacia de equívoco o de anfibología, ya que en la expresión “animal racional” da a “animal” una significación indebida, de animal inferior, de animal precisamente irracional, cuando para los griegos “animal” tenía el significado genérico de substancia dotada de automovimiento, por la *psique*, por el *anima*. Era la substancia animada, y nada más. Pero no abundaremos en eso, la noción heideggeriana de huma-

108. Cf. A. Marino López, “Historicismo y filosofía política: reflexiones sobre *Gelassenheit* y *Phrónesis*”, en Varios, *Ensayos filosóficos*, México: UNAM - ENEP Acatlán, Serie Cuadernos de Investigación, n. 15, 1991, pp. 47-57.

nismo muestra a las claras su debilidad. Más importante es ver por qué declara que tanto la metafísica como el humanismo se han vuelto imposibles por el triunfo de la técnica. Es la técnica la que los ha matado. Efectivamente, la técnica trae en la actualidad el mito de que va a ofrecer las respuestas existenciales que antes se esperaban de la metafísica y del humanismo. Por eso estas últimas se acabarán, porque no harán falta. Serán suplantadas por la técnica. Claro que engañosamente. La gente creerá que la técnica podrá quitar la angustia existencial que antes se aquietaba con las intuiciones metafísicas, y la técnica moldeará la imagen que se quiere del hombre, cosa que antes hacía el humanismo y ahora resultará inoperante. Es la técnica, en realidad, la enemiga del humanismo, porque, si corregimos la definición de humanismo de Heidegger, la metafísica no se opone al humanismo. Se integra en él. Y también se integraría la técnica, en sus justos límites. Pero de lo que se trata ya es de una tecnocracia, no de un aprovechamiento necesario y legítimo de la técnica. Así, la técnica ha devorado no sólo a la metafísica, sino también al humanismo.

Tal como se ha dado el uso de la técnica en nuestra sociedad contemporánea, consumista y tecnocrática, se mata en verdad al humanismo. La técnica que acompaña al consumismo es la que nos ha deshumanizado. Por eso, a la muerte del sujeto ha quedado una objetivización del hombre, el hombre como objeto, que se consume y se vende, se comercia con él. No hay dignidad del hombre en este consumismo tecnocrata. El único valor que queda es el de cambio, de compraventa. No la metafísica, ni siquiera la técnica en sí misma, sino la tecnocracia del consumismo neocapitalista, es el verdadero enemigo del humanismo.

La técnica o tecnología y la tecnocracia son distintas. Esta última ha afilado sus armas en la actualidad en los medios masivos de comunicación. Estos son los que más reflejan la mentalidad de una sociedad. Por eso se ha visto que el gran peligro en la actualidad para el humanismo reside en los medios de comunicación. La prensa y el radio, pero sobre todo el cine y la televisión, llevan un mensaje deshumanizante a las personas de la sociedad. Al observar casi cualquier película que nos llega de Estados Unidos, vemos de manera muy clara la ideología que se pretende introyectar, y ésta es muy contraria al humanismo. Se pervierten los símbolos. En lugar de dar símbolos que llenen de vida al hombre,

que lo llenen de amor y felicidad, se le dan símbolos que lo llenan de egoísmo y que de hecho lo dejan vacío, lo dejan contento pero no feliz, con el contentamiento de un animal confortable, de lo que no haga pensar. Los esquemas sexuales, de triunfo y de prestigio están en función del neocapitalismo imperante. El que tiene capacidad de hacer dinero es el que puede consumir, y es el que puede sentirse pleno y realizado en esta sociedad. Hay una guerra de símbolos, que está ganando el consumismo tecnocrático; y hay que oponerle, para lograr rescatar a los seres humanos dándoles símbolos positivos y dinamizadores. Esta es una muy buena parte de nuestra labor como filósofos en esta época de crisis simbólica y de bancarrota del sentido.

Pues bien, eso es lo que intenta un humanismo, y eso es lo que intenta, con mayor razón, un humanismo cristiano. Es reconquistar los símbolos para el hombre, hacerlo que surja, que resurja, en medio de este lugar de los símbolos rotos, vacíos, cuya esencia significativa se ha derramado. Está tirada en el suelo. Ahora el humanismo tiene que saber reconstruir los símbolos, y dar símbolos nuevos: reparar y crear. Ahora el humanismo se encuentra en situación de caída, de postración, de abatimiento. En una lucha desigual contra la tecnocracia, que puede llegar a alienar tanto a los individuos que no sólo no quieren, sino que ni aun puedan, escuchar al filósofo humanista.

Si el humanismo aspira a la realización del hombre, a la dignificación progresiva del mismo, a su felicidad, habrá diversos humanismos según aquello en lo que se ponga su realización, su dignidad y su felicidad. Aquí surge la posibilidad de que se cree un humanismo cristiano que satisfaga a plenitud las expectativas del hombre mismo, que le dé un Dios que es libertad, y no uno que lo hunda en la dependencia y la sujeción. Lo único que Dios le marca son los límites del bien. Dicho humanismo cristiano es posible, ya que de entrada encontramos —aunque no a primera vista— que el primer gran humanista es Dios. No se ve a primera vista porque hay muchas cosas que nos presenta la revelación judeocristiana que no harían pensar en un Dios que se preocupa tanto por el hombre. El principal de esos elementos de duda es la gran piedra de escándalo, el problema del mal y del dolor. ¿Por qué Dios, si ama al hombre y quiere su promoción, ha permitido el mal y no ha hecho un mundo en el que el dolor y la tristeza no puedan hacer presa en el hombre?

El mal es condición de la contingencia, que involucra imperfección, disminución, menoscabo. Y un buen padre no da todo hecho a su hijo, lo deja enfrentar la dificultad, arrostrar el dolor, ya que eso va a ser condición del mundo en que va a encontrarse. En medio de esa condición sufriente y amenazada, el hombre está llamado a aflorar a su realización, a lograr la construcción de sí mismo, siendo apoyado por Dios de una manera adulta, madura, de humanismo pleno. En esto se tienen muchas actitudes infantiles, en que se rechaza la dificultad, que es condición de la realidad. Mal humanista sería un Dios que le diera todo arreglado al hombre, de manera que éste no pasara ninguna dificultad. Sería un Dios monstruoso que no dejaría crecer al hombre. Es algo que se olvida o no se quiere ver a la hora de abordar el problema del mal, el cual además siempre tendrá una parte de misterio. Tiene asimismo una parte ya inevitable y que debe ser afrontada como condición para el crecimiento humano.

4. El camino de postulación del humanismo

De hecho llega uno a convencerse de que lo que más atrae de un sistema filosófico no son tanto los argumentos que ofrece, sino la imagen o paradigma de hombre que propone, a la que lleva. Si se ve que ese hombre allí representado es feliz, pleno de realización y satisfecho, es poderoso impulsor para que los seres humanos lo acepten. Pero también sucede que se llega a pervertir o desviar de la naturaleza humana, y se busca la felicidad en donde no la hay, el sentido en el sinsentido.

Un humanismo cristiano tiene como finalidad o como valor supremo el amor de Dios y del prójimo. Todo queda sintetizado allí. Pero es un amor de benevolencia, no de concupiscencia —como el de posesividad o el de lascivia. Va más allá que él. Por eso requiere de una constelación de virtudes que lleven a y apoyen la consecución de ese fin. Esto ya va señalado en el Evangelio, pero los primeros filósofos cristianos —los santos padres, como San Justino¹⁰⁹— usaron la filosofía griega, platóni-

109. Cf. F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris: Desclée, 1938 (3a. ed.), t. I, pp. 115-119.

ca, aristotélica y neoplatónica, en diferentes medidas, para estructurar esto. Así pusieron la contemplación amorosa como el culmen de la vida humana, y la vida en el amor o *ágape* (que no sólo *eros*) como la condición *sine qua non* de ésta. Adoptó además virtudes que ensalzaban los griegos, singularmente Aristóteles, como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia.

En esta línea platónico-aristotélica, el humanismo cristiano pasó de la época helenística y patrística a la Edad Media, que no es, por supuesto, tan oscura como se ha querido hacer creer. Inclusive se habla de varios renacimientos humanistas que se dieron en ella, uno en plena época visigótica, como la de San Isidoro; otra en el reinado de Carlomagno, el llamado “renacimiento carolingio”, con los teólogos y filósofos de su palacio, Alcuino y Rabano Mauro¹¹⁰. Lo mismo un poco después en la figura extraña y profunda de Juan Escoto Eriúgena. Humanismo lo tuvieron los monjes de San Víctor, lleno de simbolismo, y los de Chartres, más dados a la imaginación científica y cosmológica. El humanismo también brilló en San Buenaventura y Lulio, en San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Igualmente se encuentra en muchos renacentistas, pues no se apartaban de la fe católica. Hubo santos entre ellos, como Tomás Moro, y otros de vida muy cristiana, como Luis Vives. Grandes teólogos como Erasmo, junto a los filólogos y eruditos que proliferaban. Inclusive cabe hablar de un humanismo ecléctico, que mezclaba lo renacentista con la escolástica, o de una escolástica renacentista, que supo abrirse a la influencia del humanismo¹¹¹. Tal es la postura de gente tan eminente como Francisco de Vitoria, Diego de Astudillo, Melchor Cano, Domingo de Soto, Fray Luis de León y Fray Luis de Granada. Aquí en México tuvo representantes en el siglo XVI, en el XVII y resucita en pleno XVIII.

En el siglo XVI tenemos a Bartolomé de las Casas, que supo reconocer humanismo en las obras de los indígenas, en su cultura, a pesar de

110. Cf. J. Leclercq, *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, Salamanca: Sígueme, 1965, pp. 56-59.

111. Cf. A. Ortega, “El humanismo salmantino en la conquista de América”, en F. Martín Hernández, A. Ortega y R. Hernández Martín, *Humanismo cristiano*, Salamanca: Caja de Ahorros, Colección Salamanca en el Descubrimiento de América, n. 4, 1989, pp. 135-179.

las cosas que reconoció que debían cambiarse. El mismo hizo la historia y la apología de sus obras, como señal de la capacidad racional de los aborígenes. Tal humanismo se ve en Alonso de la Vera Cruz, que estimó en mucho al renacentista Rodolfo Agrícola, para recomendar la dialéctica, esto es, algo intermedio entre la lógica escolástica y la retórica renacentista, según el espíritu un tanto más pragmático de los humanistas. En Vasco de Quiroga el humanismo se manifiesta en su búsqueda de la utopía, en seguimiento de Tomás Moro. Zumárraga y otros tienen presente a Erasmo. Julián Garcés cultiva el buen latín y lo usa para escribir a favor de los indios y lograr de Paulo III la bula *Sumbimis Deus*. Tomás de Mercado, traductor de Aristóteles del griego al latín, quiere el humanismo en la economía, en la que fue un clásico. Ya en el siglo XVII, Antonio Rubio incorpora en su curso de filosofía ideas humanistas, como la utilización del mismo texto aristotélico, inclusive en la lógica, para irlo comentando de nuevo modo, a la manera humanista, en vez del comentario a Pedro Hispano o incluso la presentación manualista anterior. Rasgos de humanismo se encuentran en Sor Juana. Y, en pleno siglo XVIII, cuando introducían las ideas modernas e ilustradas a la enseñanza filosófica, los jesuitas como Alegre, Abad y Clavigero, presentaban un humanismo cristiano, y se pueden considerar como continuadores de tal humanismo, el cual conjuntaba las ciencias modernas y la literatura clásica, así como el cultivo de la historia¹¹².

Ya ha habido, pues, concretamente en nuestra patria, una tradición de humanismo cristiano. En síntesis muy apretada, podemos decir que trataba de conjuntar lo antiguo con lo nuevo, la razón con la fe, la ciencia y la filosofía con la teología y, sobre todo, educar al hombre mediante una imagen filosófica del mismo que mostrara las virtudes que debía tener para ser verdaderamente un ser humano. Virtudes teóricas y prácticas, y en las prácticas la templanza, la fortaleza y la justicia, acompañadas por la prudencia, que era intermedia o mixta. Ellas lo inclinaban a buscar el bien común, a integrar su felicidad personal en la felicidad común compartida, participada.

El humanismo cristiano, en cuanto humanismo, pondera y exalta la dignidad del hombre. Se enorgullece de sus obras, tanto teóricas como

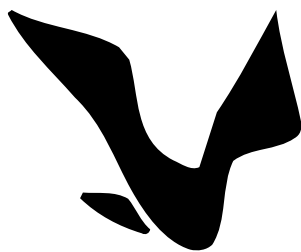
112. Cf. E. Castro, "El humanismo mexicano de Clavijero y Alegre", en el mismo, *Ensayos histórico-filosóficos*, México: UNAM, 1962, pp. 135-163.

prácticas. Trata de resaltar los aspectos buenos que el hombre ha mostrado en su historia pasada, y tiene fe en las que desplegará en el futuro. Se preocupa por la libertad del hombre y el uso preclaro de la razón. Y, a fuer de cristiano, este humanismo insiste en que Dios no es un enemigo del hombre, sino su amigo. Pide que la autonomía y libertad del ser humano sean puestas en sus justos límites, con lo cual se ve enaltecida, pues se trata de la verdadera libertad: la que se usa para seguir el bien. Trata asimismo de mostrar que la fe no está reñida con la razón, sino que la complementa, de modo que la fe sea como el coronamiento natural de la razón misma, que tiene un momento en el cual se topa con el misterio. Aplica el principio teológico de que la gracia supone y perfecciona la naturaleza, no la destruye. Éste es un principio muy caro a Santo Tomás, el cual fue un pensador que se distinguió por su confianza en la bondad de la naturaleza humana, inclusive de sus pasiones, a diferencia de otros teólogos, más cercanos al platonismo, que veían con desconfianza lo que perteneciera al cuerpo. El hombre es, para Tomás, cuerpo y alma, y tiene que asumir sus aspectos corpóreos y sensibles para integrarlos en la marcha del espíritu. Las pasiones son buenas cuando son bien usadas, esto es, cuando no sirven para hacer mal a nadie. Ellas son asumidas por el intelecto, pero con el fin de encauzarlas, no de negarlas. Por supuesto que lo más elevado del hombre es la vida intelectual, realizada en la contemplación de la verdad; pero no puede desligarse de la vida práctica, que ha de reunir todas las cosas que son condición de la contemplación misma. Y que son cosas a las que el hombre tiene derecho, un derecho natural, ya que son necesidades que brotan de la misma naturaleza humana, de la esencia del hombre.

5. Síntesis y recuperación

En síntesis y conclusión, el humanismo cristiano, a fuer de humanismo, tiene que resaltar la dignidad y autonomía del hombre; y, a fuer de cristiano, tiene que hacer compatible esa dignidad y esa autonomía con la idea de Dios. Se trata de presentar un Dios que busca la realización del hombre, que no ha traído al hombre sólo a sufrir en la tierra, a estarle

sujeto y a morir, por lo que únicamente tendría sentido la otra vida. Conlleva un Dios que es padre amoroso de su hijo el ser humano, al cual invita a la madurez del intelecto y de la voluntad, a realizar sus obras y a realizarse a sí mismo, a ser libre de manera responsable, a crecer en la virtud y en la entrega a los demás. No puede ser, por ello, un humanismo egoísta ni hedonista, sino altruista o solidario y responsable o esforzado. Por eso muchos, que desearían este tipo de humanismo meramente subjetivista, piensan que no puede haber un humanismo cristiano, ya que para ellos Dios siempre tiene que ser enemigo del hombre. Pero se les olvida que Dios mismo se hizo hombre, en la persona de Cristo, con lo cual santificó, exaltó y glorificó las obras del hombre, así como también la obediencia a su ley de amor y a su invitación de madurez natural y sobrenatural, como un proceso de crecimiento, en el que el mal y el sufrimiento no son un escándalo, sino un paso de ese proceso, condición para crecer, dignificación increíble del empeño intencional del hombre mismo.



COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. *Yo y tú*
Martin Buber
Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición
2. *Ensayos sobre lo absoluto*
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*
Jean-Luc Marion
Traducción de Carlos Díaz
4. *El resentimiento en la moral*
Max Scheler
Edición de José María Vegas. Segunda edición
5. *Amor y justicia*
Paul Ricœur
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición en preparación
6. *Humanismo del otro hombre*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*
Carlos Díaz
8. *¿Quién soy yo?*
Emiliano Jiménez

9. *Introducción al cristianismo*
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*
Franz Rosenzweig
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación
11. *De Dios que viene a la idea*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso.
Segunda edición en preparación
12. *El encuentro con Dios*
Juan Martín Velasco
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición
13. *Ser y tener*
Gabriel Marcel
Traducción de Ana María Sánchez
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*
El problema moral del suicidio
Paul Louis Landsberg
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann
15. *El Dios escondido y revelado*
Peter Schäfer
Traducción de Laura Muñoz-Alonso
16. *El hombre como persona*
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*
Ferdinand Ebner
Traducción de José María Garrido
18. *Job y el exceso del mal*
Philippe Nemo
Traducción de Jesús María Ayuso Díez

19. *Contra la melancolía*
Elie Wiesel
Traducción de Miguel García-Baró
20. *La reciprocidad de las conciencias*
Maurice Nédoncelle
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos
21. *Dos modos de fe*
Martin Buber
Traducción de Ricardo de Luis Carballada
22. *La barbarie*
Michel Henry
Traducción de Tomás Domingo Moratalla
23. *Ordo amoris*
Max Scheler
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición
24. *Persona y amor*
Jean Lacroix
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo
25. *Ayudar a sanar el alma*
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*
Emmanuel Mounier
Edición y traducción de Antonio Ruiz
27. *Fuera del sujeto*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet
28. *Ensayo sobre el mal*
Jean Nabert
Traducción de José Demetrio Jiménez
29. *Una fe que crea cultura*
Juan Luis Ruiz de la Peña
Edición de Carlos Díaz

30. *La llamada y la respuesta*
Jean-Louis Chrétien
Traducción de Juan Alberto Sucasas
31. *La frivolidad política del final de la historia*
Josep M. Esquirol
32. *Modernidad y crisis del sujeto*
Gabriel Amengual
33. *El cristiano y la angustia*
Hans Urs von Balthasar
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba
34. *Lo justo*
Paul Ricœur
Traducción de Agustín Domingo Moratalla
35. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*
Francesc Torralba
36. *El ser y el espíritu*
Claude Bruaire
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette
37. *Metafísica e idea de Dios*
Wolfahrt Pannenberg
Traducción de Manuel Abella.
38. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*
Mauricio Beuchot

Nuevos títulos

39. *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*
Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.)
40. *Por qué filosofía*
Armando Rigobello

41. *Los hombres contra lo humano*

Gabriel Marcel

Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.

42. *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*

Martin Buber

Traducción de Andrés Simón.